



PHILIP JENKINS

*Jenkins é um dos maiores estudiosos de religião
Forbes*

GUERRAS SANTAS

Como 4 Patriarcas, 3 Rainhas
e 2 Imperadores Decidiram em Que
os Cristãos Acreditariam Pelos
Próximos 1.500 anos



LeYa

Introdução

Quem Vocês Dizem Que Eu Sou?

Certa vez, Jesus perguntou a seus discípulos: “Quem o povo diz que eu sou?”. Responderam que muitas histórias estavam circulando: que ele era um profeta, talvez Elias ou João Batista de volta ao mundo. “Mas”, ele perguntou em seguida, “quem *vocês* dizem que eu sou?”.¹ Nos últimos dois mil anos, os cristãos deram diversas respostas a essa questão. Sim, a maioria acredita que Jesus era um ser humano, mas, ao mesmo tempo, também era Deus, uma das três pessoas da Trindade. Era igualmente Deus e homem.

Contudo, quando dizemos isso, suscitamos mais dúvidas do que respostas, pois a fé básica em Jesus Cristo exige a combinação de duas diferentes categorias de ser. Essa transgressão de fronteiras confunde e choca os fiéis das outras crenças, em especial monoteístas estritos como muçulmanos e judeus. E mesmo os cristãos que aceitam o conceito básico provavelmente não conseguem explicá-lo com algo parecido à precisão demandada pelos primeiros concílios eclesiásticos. Por aqueles padrões rigorosos, praticamente todos os não especialistas modernos (incluindo numerosos clérigos) logo cairiam em grave heresia.²

A Bíblia não é nada clara a respeito da relação entre as naturezas humana e divina de Cristo, não sendo possível conciliar de modo razoável suas várias afirmações sobre essa questão. No Novo Testamento, Jesus afirma explicitamente que é idêntico a Deus: “Eu e o Pai somos um”, declara. “Qualquer um que me viu, viu o Pai.”³ O Evangelho de João relata um encontro de Jesus com a multidão: “Vocês são de baixo, eu sou de cima. Vocês são deste mundo, eu não sou deste mundo”. E continua: “Antes que Abraão existisse, eu sou”. Seus ouvintes ficam estarelecidos, e não só porque isso parece ser uma arrogância ultrajante da extrema velhice. As palavras que Jesus emprega para “Eu sou” – em grego, *ego eimi* – lembram a declaração que Deus fez a Moisés na sarça ardente. Poderíamos traduzir melhor isso como EU SOU. Jesus parece estar

dizendo que ele é o mesmo Deus eterno que libertou Israel do Egito e que também criou o mundo. Previsivelmente, a multidão tenta apedrejá-lo por blasfêmia. Então, para os leitores posteriores dos Evangelhos, Pai e Filho devem ser a mesma coisa.⁴

No entanto, justamente quando estamos absorvendo esse fato incrível, lemos à frente que Jesus pleiteia ser distinto de Deus, o Pai. “O Pai é maior do que eu”, ele diz. Quando Jesus prevê o fim do mundo, admite que o momento exato é desconhecido para o Filho ou para os anjos, e que somente o Pai sabe a data com exatidão. Se o Filho sabe menos do que o Pai, os dois devem ser diferentes.⁵

O que significa dizer que Cristo era, ao mesmo tempo, Deus e homem? Certamente, o Jesus dos Evangelhos parece completamente humano: ele sangra, ama, fica zangado, morre numa agonia grotesca. Contudo, de alguma forma temos de conciliar o fato com a doutrina da Encarnação. As palavras iniciais do Evangelho de João identificam Cristo com o Logos, a Razão Divina ou o Verbo criativo:

No princípio era o Verbo [*Logos*], e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus... E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós.⁶

O Verbo se fez carne, e Deus se converteu em homem. Mas como aquele Verbo se relaciona com um homem chamado Jesus? O que a Epístola aos Colossenses quer dizer quando declara que toda a plenitude de Deus vive em Cristo, numa forma corpórea?⁷

Os problemas e os paradoxos se multiplicam. Quando Jesus chegou a Betânia e descobriu que seu amigo Lázaro havia morrido, ele caiu em luto: soubemos que gemeu em espírito e ficou perturbado. Sofreu uma tristeza muito humana, e, conforme relata um dos mais famosos versos da Bíblia, “Jesus chorou”.⁸ Casualmente, a fonte desse verso é o Evangelho de João, ou seja, o mesmo texto que fala de Jesus e o discurso de arrepiar do EU SOU. Mas vamos refletir a respeito desse texto. Jesus chorou, então Cristo, o ungido, chorou – e, portanto, devemos acreditar que Deus, criador e origem de toda a existência, realmente chorou? De modo mais incrível, como, de fato, Cristo sofreu na cruz, *Deus* realmente morreu? Esses paradoxos não foram concebidos pelos teólogos cristãos tardios, trabalhando muito depois das crenças supostamente objetivas da era apostólica. Já em 110, enquanto o Novo Testamento ainda estava sob elaboração, Inácio de Antioquia, o grande bispo mártir, proclamou Cristo

como “Deus feito em carne”. Inácio se dirigiu aos crentes, cujos corações estavam ardendo no “sangue de Deus”. Deus chorando é uma coisa, mas *sangrando*? Mesmo os católicos fiéis, que aceitam que a Eucaristia é Corpus Christi, o Corpo de Cristo, não ousam dar o salto que proclamaria isso o Corpo de Deus. Deus e Cristo são diferentes.⁹

Nos quatro primeiros séculos do cristianismo, os adeptos procuraram diversas maneiras de solucionar esses problemas das Escrituras Sagradas e da lógica. Diferentes Igrejas – pensadores e estudiosos importantes – variaram na ênfase que colocaram na humanidade de Jesus ou na sua divindade, e, sem praticar muita inventividade ou contorções textuais, encontraram passagens bíblicas que apoiaram todas essas opiniões.¹⁰ Alguns dos primeiros cristãos achavam que Cristo era tão dotado da qualidade do sagrado que sua natureza humana foi eclipsada. Nesse sentido, deveríamos pensar sobre Cristo como uma manifestação de Deus caminhando pelo mundo, vestido de forma humana como um disfarce conveniente. O Verbo se fez carne do mesmo jeito que posso vestir um sobretudo. Então, devemos acreditar que os sofrimentos de Cristo, todas as lágrimas e todo o sangue, eram uma espécie de representação ou ilusão? Outros viram Jesus como um grande homem, subjugado pela consciência divina. De alguma forma, o espírito de Deus desceu sobre ele, com seu batismo no rio Jordão sendo o provável momento da transformação, mas as duas naturezas sempre permaneceram distintas. Dessa perspectiva, Cristo permaneceu, acima de tudo, humano. Alguns acharam que as duas naturezas se fundiram de maneira indissolúvel e eterna; outros acharam que a conexão foi só parcial ou temporária.

Então Jesus foi Deus com comportamento humano ou homem com comportamento divino? Entre esses dois pólos, existem diversas outras respostas, que competiram intensamente durante os primeiros séculos do cristianismo. Perto do ano 400, a maioria dos cristãos concordava que Jesus Cristo era, em certo sentido, divino, e que tinha tanto uma natureza humana (*physis*, em grego), quanto uma natureza divina. Contudo, essa crença permitiu uma grande variedade de interpretações, e ainda que os acontecimentos tenham se desenvolvido de maneira diferente – e que grandes concílios tenham tomado decisões diferentes daquilo que realmente vieram a fazer –, qualquer uma dessas inúmeras abordagens poderia ter se estabelecido como ortodoxia. No contexto da época, as pressões culturais e políticas estavam promovendo com força a ideia de Cristo enquanto Deus, de modo que, só com real dificuldade, a memória

do Jesus humano conseguiu ser mantida. Historicamente, é bastante notável que a ortodoxia de tendência predominante emergisse com tamanha força em favor da reafirmação da humanidade plena de Cristo.

Mas ela fez exatamente isso. Quando as Igrejas mais modernas explicam sua compreensão da identidade de Cristo – sua cristologia –, elas se voltam para um corpo comum de interpretações pouco originais, uma coleção de textos elaborados no século V. Em 451, num grande concílio realizado em Calcedônia (perto da moderna Istambul), a Igreja formulou a declaração que acabou se tornando a teologia oficial do Império Romano, que reconhecendo Cristo em duas naturezas reunidas em uma única pessoa. Existiam duas naturezas, “sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação; a distinção das naturezas não sendo de forma alguma anulada pela união, mas, de maneira mais precisa, as características de cada natureza sendo preservadas e se reunindo para formar uma pessoa”.¹¹

Não podemos falar de Cristo sem proclamar sua natureza completamente humana, que não foi nem um pouco diluída ou abolida pela presença da divindade. Atualmente, a definição *calcedônica* se sustenta como a fórmula oficial para a grande maioria dos cristãos, quer sejam protestantes, católicos ou ortodoxos; embora quantos desses crentes possam explicar a definição claramente seja um número aberto ao debate. No entanto, como nos foi dito, o Concílio de Calcedônia esclareceu qualquer controvérsia a respeito da identidade de Cristo, de modo que, dali em diante, os trechos incômodos da Bíblia ou a tradição primitiva tiveram de ser lidos no espírito daquelas poderosas palavras. Nesse momento, depois de mais de mil e quinhentos anos, a visão calcedônica tem dado a resposta à grande questão de Jesus.

No entanto, a resposta calcedônica não era a única solução possível, nem era óbvia ou, talvez, lógica. Somente a vitória política dos defensores das posições calcedônicas permitiu que as ideias do concílio se tornassem as lentes inevitáveis através das quais as gerações posteriores interpretariam a mensagem cristã. Ainda é bastante possível ler o Novo Testamento e encontrar cristologias muito diferentes, que, por definição, procedem de Igrejas muito próximas do tempo de Jesus e do seu mundo de ideias. Em particular, encontramos com facilidade trechos que indicam que o homem Jesus alcançou a qualidade de sagrado num momento específico da vida ou, de fato, após sua morte terrena.

Em termos políticos, as críticas calcedônicas mais importantes foram contra aqueles que enfatizavam a natureza divina única de Cristo; e, a

partir das palavras gregas para “natureza única”, foram chamados de *monofisistas*. Os monofisistas não só eram numerosos e influentes, mas dominavam a maior parte do mundo cristão e do Império Romano muito depois do Concílio de Calcedônia ter feito seu trabalho, e só foram derrotados após décadas de lutas sangrentas. Séculos após o concílio, os monofisistas continuaram a prevalecer nas regiões mais antigas do cristianismo, tais como Síria, Palestina e Egito. Os herdeiros de Igrejas muito antigas, aqueles com os vínculos mais diretos e autênticos com a era apostólica, tiveram sua interpretação distintiva de Cristo considerada como herética. A genealogia contava pouco nesses conflitos.

Cada lado perseguia seus rivais quando tinha a oportunidade de fazer isso, e dezenas de milhares de pessoas, no mínimo, morreram. A natureza de Cristo era uma causa pela qual as pessoas estavam preparadas para matar e morrer, para perseguir ou para sofrer martírio. Os cristãos modernos raramente sentem muita simpatia por um ou outro lado nessas guerras religiosas do passado. Será que as questões em jogo eram tão importantes para justificar o derramamento de sangue? No entanto, as pessoas daquele tempo não tinham esses escrúpulos e se importavam imensamente com a maneira como os crentes deviam entender o Cristo que cultuavam. Não entender as naturezas de Cristo corretamente tornava sem sentido tudo que os cristãos prezavam: o conteúdo da salvação e da redenção, o caráter da liturgia e Eucaristia, a figura da Virgem Maria. Cada lado tinha sua verdade absoluta, a fé no que era essencial para a salvação.

Histórias de terror a respeito da violência cristã sobejam em outras épocas, com as Cruzadas e a Inquisição como manifestações principais; mas a violência entre cristãos referente aos debates dos séculos V e VI foi mais sistemática e numa escala muito maior que aquela produzida pela Inquisição, e ocorreu num estágio muito primitivo da história da Igreja. Quando Edward Gibbon escreveu seu texto clássico a respeito do *Declínio e Queda do Império Romano*, descreveu inúmeros exemplos da violência e fanatismo cristãos. Esse é o seu relato das consequências imediatas do Concílio de Calcedônia:

Jerusalém foi ocupada por um exército de monges [monofisistas]; em nome da Natureza única encarnada, eles saquearam, queimaram, mataram; o sepulcro de Cristo foi maculado de sangue... Três dias antes da festa da Páscoa, o patriarca [alexandrino] foi sitiado na catedral, e morto no batistério. Os restos do seu cadáver desfigurado

foram jogados nas chamas, e suas cinzas lançadas ao vento; e o feito se inspirou na visão de um pretenso anjo... Essa superstição fatal foi inflamada, em cada um dos lados, pelo princípio e pela prática da retaliação: no rastro de uma disputa metafísica, milhares de pessoas foram mortas.¹²

Os calcedônicos comportaram-se, no mínimo, tão mal quanto os monofisistas em suas campanhas para impor sua ortodoxia específica. Na cidade oriental de Amida, um bispo calcedônico perseguiu os dissidentes, a ponto de queimá-los vivos. Seu plano mais diabólico envolveu pegar leprosos, com “as mãos gotejando sangue e pus”, e colocá-los sobre os fiéis monofisistas até eles enxergarem a razão.¹³

Mesmo a Eucaristia tornou-se um componente essencial do terror religioso. Durante as longas guerras religiosas, pessoas ficavam regularmente (e frequentemente) analisando os outros fora da igreja, declarando anátemas, e o sinal para isso era admitir ou não admitir as pessoas à comunhão. Nos episódios extremos, a comunhão era imposta pela violência física, de modo que a Eucaristia, que se baseia em ideias de desprendimento e abnegação, tornou-se um instrumento de opressão.

Um historiador do século VI registra como as forças do patriarca calcedônico de Constantinopla atacavam os conventos monofisistas da capital. Abastecidos com suprimentos de pão consagrado, os clérigos do patriarca andavam armados e eram perigosos. Eles “arrastavam e puxavam [as freiras] com força bruta, para fazê-las receber a comunhão em suas mãos. Elas fugiam como pássaros diante do falcão e se encolhiam de medo nos cantos, pranteando e dizendo: ‘Não podemos nos comunicar com o sínodo de Calcedônia, que divide Cristo, nosso Deus, em duas Naturezas depois da união, e ensina uma Quaternidade, em vez de uma Trindade Sagrada’”. Mas os seus protestos eram em vão. “Elas eram arrastadas até se comunicarem; e suas mãos eram seguradas por eles acima das suas cabeças, e apesar dos gritos das freiras, eram amarradas, e as mulheres eram arrastadas, lançando lamentos, gemidos e gritos altos, e lutando para fugir. Assim, o sacramento era empurrado à força nas bocas de algumas, apesar dos seus berros, enquanto outras jogavam os rostos contra o chão e amaldiçoavam todos que exigiam que elas se comunicassem pela força”.¹⁴ As freiras se submetiam à Eucaristia dando pontapés e gritando – literalmente – mas, depois que tinham comido, estavam oficialmente em comunhão com a Calcedônia e com a Igreja que pregava aquela doutrina.

As batalhas a respeito da natureza de Cristo se alastravam muito além dos confins da própria Igreja, e guerras civis cruéis ainda reverberavam dois séculos depois do Concílio de Calcedônia. Essa questão parecia ser tão essencial, tão fundamental para o caráter da fé e para o futuro do cristianismo, que os partidários de cada um dos lados estavam preparados para dividir e enfraquecer a Igreja e o império, e assumir riscos de revoluções e guerras civis. No longo prazo, essas cismas levaram diretamente ao colapso do poder romano no mundo oriental, à ascensão do islamismo, e à destruição do cristianismo em grande parte da Ásia e África. Além do islamismo, o maior vencedor do conflito foi o cristianismo europeu, ou, mais exatamente, o fato de que o cristianismo, bem ou mal, encontrou seu bastião mais firme na Europa. Grande parte do caráter religioso do mundo que conhecemos foi moldado por esse conflito a respeito da natureza de Cristo. A Igreja da corrente principal manteve sua crença de que Jesus era completamente humano, mas ao custo de perder metade do mundo.

Se a religião moldou o mundo político, então a política forjou o caráter da religião. Quando consideramos o que se tornou a ortodoxia da Igreja, muitas dessas crenças básicas ganharam tal status como resultado do que aparenta ser um acidente histórico, uma obra do acaso. Nas controvérsias dos séculos V e VI, o resultado foi moldado não pelas dimensões religiosas, mas por fatores que parecem bastante extrínsecos. Não foi o processo de um dos lados produzindo argumentos melhores para sua causa, de uma familiaridade mais profunda com as Escrituras Sagradas ou com os textos patrísticos: todos os lados tinham justificativas excelentes para suas posições. Todos, de uma maneira igual, produziram homens e mulheres que praticaram ascetismo heroico e que demonstraram evidente santidade. O que importou foram os interesses e obsessões dos imperadores e rainhas rivais, o papel dos príncipes eclesiásticos conflitantes, e os sucessos e os fracassos militares do império contra nações bárbaras específicas. De modo bem simplificado, podemos dizer que o destino da doutrina cristã foi muito influenciado por quão bem ou mal o império travou sua luta contra Átila, o Huno.

No longo prazo, o debate cristológico foi resolvido por uma questão objetiva: que lado ganhou e manteve a supremacia dentro do império romano cristão, e foi, portanto, capaz de estabelecer sua visão específica como ortodoxia. E essa foi uma questão política, moldada pelo acaso geográfico e sucesso militar. Só porque uma visão tornou-se ortodoxa não significa que foi sempre e inevitavelmente destinada a alcançar essa

posição: a Igreja Católica Romana tornou-se certa porque sobreviveu. Foi tudo mero acaso e acidente; a menos que, é claro, sigamos a tradição comum de cristãos, judeus e muçulmanos de ver a mão de Deus no curso aparentemente informe da história terrena.

Por mais remotos que esses conflitos possam parecer, envolveram todos os temas essenciais que, tão frequentemente, rachariam o mundo cristão nas eras posteriores, desde a Reforma Protestante até os conflitos vitorianos entre fé e aprendizagem, chegando até os nossos dias. Os grandes concílios, como o de Calcedônia, debateram questões básicas, como a busca por autoridade na religião, a relação entre Igreja e Estado, as maneiras corretas de ler e interpretar as Escrituras Sagradas, a ética e o comportamento exigido dos cristãos, e os meios de salvação.

Quatro grandes perguntas foram essenciais em relação a essas remotas Guerras por Jesus, que, em graus diversos, moldaram todos os debates subsequentes dentro do cristianismo. Em primeiro lugar está a pergunta enganosamente simples formulada pelo próprio Jesus: “Quem vocês dizem que eu sou?” E com base nessa estão as três perguntas derivadas: O que é a Igreja? Com que autoridade se faz isso? O que eu devo fazer para ser salvo? Mais talvez do que em qualquer conflito subsequente dentro do cristianismo, esses debates a respeito da natureza de Cristo envolveram as realidades tão essenciais de fé e prática.

[1](#) Mateus 16:13-15.

[2](#) Frances M. Young, “Monotheism and Christology”, in Margaret M. Mitchell e Frances M. Young, eds., *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine* (New York: Cambridge Univ. Press, 2006), 452–69; Brian E. Daley, “Christ and Christologies”, in Susan Ashbrook Harvey e David Hunter, eds., *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (New York: Oxford Univ. Press, 2008), 886-905.

[3](#) “Eu e o Pai somos um” é de João 10:29-30. “Qualquer um que me viu, viu o Pai” é de João 14:8-9.

[4](#) “Vocês são de baixo” é de João 8:23. “Antes que Abraão existisse” é de João 8:58.

[5](#) “O Pai é maior do que eu” é de João 14:28. “Nenhum homem sabe a hora” é de Marcos 13:32.

[6](#) João 1:1-14. “E o Verbo se fez carne” é de João 1:14.

[7](#) Epístola aos Colossenses 2:9.

[8](#) João 11:31-36. “Jesus chorou” é de João 11:35.

[9](#) Para “sangue de Deus” ver Ignatius, Ephesians 1.1, in Bart Ehrman, ed. e trans., *The Apostolic Fathers*, (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2003), 1:219; Allen Brent, *Ignatius of Antioch* (London: T & T Clark, 2007).

[10](#) Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, rev. ed., tradução de John Bowden (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1975).

[11](#) Jaroslav Pelikan e Valerie Hotchkiss, eds., *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, 4 vols. (New Haven: Yale Univ. Press, 2003); Richard Price e Mary Whitby, eds., *Chalcedon in Context* (Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2009).

[12](#) Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (London: Henry G. Bohn, 1854), 5:235.

[13](#) Witold Witakowski, tradução, *The Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre* (Liverpool: Liverpool Univ. Press, 1996), 35–36.

[14](#) Citado de R. Payne Smith, ed., *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1860), 7–8.

Termos e definições

Ao abordar os conflitos que dividiram o mundo cristão no século V, devemos desde o início nos familiarizar com os termos básicos; e devo explicar por que sou cauteloso a respeito de utilizar algumas palavras.

Grande parte do conflito religioso envolveu a oposição *monofisista* contra aquilo que se tornou a teologia oficial do império, mas a palavra suscita alguns problemas. Alguns inimigos da posição calcedônica eram monofisistas autênticos na crença de que Cristo tinha uma natureza divina única, mas outros apresentavam uma posição mais moderada. Embora concordassem que Cristo encarnado tinha uma natureza única, acreditavam que ela era composta de elementos tanto divinos quanto humanos. O nome técnico para esse grupo é *miafisista*, e suas visões se difundiram antigamente. Entre os grupos miafisistas atuais, incluem-se a grande Igreja copta do Egito e as assim chamadas Igrejas ortodoxas orientais da Síria, Etiópia e Armênia. Essas Igrejas rejeitam acusações que são monofisistas, embora esse seja o rótulo pelo qual muitos historiadores as conhecem.

Ao menos em termos de teologia técnica, os calcedônicos e os miafisistas são capazes de encontrar algum denominador comum, e os herdeiros modernos das duas escolas alcançaram um acordo amplo a respeito das suas declarações teológicas. No entanto, as questões eram muito diferentes durante as violentas lutas religiosas dos séculos V e VI, quando as diferenças eram muito mais extremas, e as ideias monofisistas puras realmente eram corriqueiras. A popularidade do rótulo monofisista também deve algo à prática retórica, pois cada lado enquadrava o debate de maneiras que fizeram seus inimigos parecerem tão bizarros e ultrajantes quanto possível. Atualmente, por exemplo, um conservador americano pode condenar um liberal como comunista; o liberal, por sua vez, pode chamar seu adversário de fascista. Nos tempos da Antiguidade, os calcedônicos chamavam de forma insultante seus oponentes miafisistas de “monofisistas”, e esse nome pegou.

Mesmo historiadores que compreendem a fundo as questões teológicas ainda se referem à oposição anticalcedônica no Egito, Síria e em outros lugares como monofisista, embora reconheçam que esse termo

não é tão preciso. O grande W. H. C. Frend, um dos melhores historiadores que estudaram aquela época, publicou um estudo notável a respeito da ascensão do movimento monofisista (*The Rise of the Monophysite Movement*). Neste livro, procurei evitar o termo *miáfisista*, pois ele é desconhecido fora do âmbito da teologia acadêmica. Seguindo o precedente de Frend, utilizo o termo *monofisista*, especialmente para as Igrejas distintas que emergiram no século VI. Mas, como sugiro aqui, tenho consciência das limitações.

Os calcedônicos também representam problemas de descrição. Quando os historiadores remontam àquela época, às vezes descrevem tais concepções como *Ortodoxas*, mas esse termo é tendencioso. Literalmente, significa “ensino correto” e, naturalmente, todos acreditam que suas opiniões particulares são corretas. A principal razão pela qual chamamos essas opiniões de ortodoxas é que elas foram apoiadas pela Igreja católica romana e pelo papado, e, ao longo do tempo, essa Igreja sobreviveu aos desastres políticos que devastaram outros centros importantes de outrora, como Antioquia e Alexandria. Nos grandes debates a respeito da natureza de Cristo, os anticalcedônicos também se denominavam Ortodoxos, e, se as coisas tivessem se desenvolvido de modo diferente, talvez aquela facção tivesse triunfado. Ao menos nas suas próprias mentes, todos são sempre “ortodoxos”. William Warburton, bispo inglês, explicou a diferença francamente: a ortodoxia é minha doxia; a heterodoxia é a doxia de outro homem.

Então, que palavra podemos usar? *Calcedônico* é específico ao tempo: não podemos usar para pessoas que tinham essas concepções antes do Concílio de Calcedônia. Com certa relutância, então, usarei ocasionalmente a palavra *Ortodoxo* ou *Ortodoxo/Católico* como correspondente a *monofisista*. A fim de não sobrecarregar o texto com aspas e frases como *assim chamados, também conhecido como*, utilizarei esses termos sem as advertências e as qualificações que merecem.

Esperando evitar juízos retroativos simples, também, ao longo deste livro, empregarei os termos *Uma Natureza* e *Duas Naturezas* como declarações de orientação religiosa ampla. Desse modo, espero descrever onde as pessoas se colocavam em termos de conflitos do dia sem necessariamente fixá-las em facções ou movimentos específicos.

Menos decisivo, mas ainda importante, é a linguagem que usamos para as grandes Igrejas que dominaram o mundo cristão e os papas e patriarcas que as encabeçaram. Desde os primeiros tempos, os líderes da Igreja tornaram-se conhecidos como bispos, e alguns ganharam títulos

mais elevados. O bispo de Roma tornou-se o papa, mas o título também pode ser empregado para outros bispos, especialmente o chefe da Igreja alexandrina. Neste livro, a palavra *papa* usada sem outra qualificação refere-se ao papa de Roma.

A partir do final do século V, a Igreja dentro do Império Romano foi organizada em torno de cinco grandes patriarcados, ou seja, Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Embora essa estrutura fosse formalizada somente em 451, a ideia de grandes sés com autoridade patriarcal remonta, no mínimo, ao final do século IV. Com um pouco de anacronismo, usarei ocasionalmente a palavra *patriarca* para me referir aos bispos que possuíam autoridade sob esse arranjo.

Como todos os eventos descritos neste livro ocorreram na era cristã, não senti a necessidade de especificar que ocorreram “A.D.” (Anno Domini) ou “d.C”. Portanto, refiro-me ao ano de 431, em vez de 431 d.C.

O xis da questão

*Possam aqueles que dividem Cristo ser divididos pela espada, possam eles ser talhados em pedaços,
possam eles ser queimados vivos!
Segundo Concílio de Éfeso, 449*

Em 449, os principais pais da Igreja cristã se reuniram em Éfeso, na Ásia Menor, para debater questões teológicas prementes. Num momento crítico, um grupo de monges e soldados assumiu o controle do salão do encontro, obrigando os bispos a assinar um papel em branco, sobre o qual o lado vencedor depois preencheu com sua declaração favorecida. O documento visava Flaviano, patriarca de Constantinopla, um dos três ou quatro maiores clérigos do mundo cristão. Gritando “Massacrem-no!”, um bando de monges atacou Flaviano, espancando-o com tamanha violência que ele morreu alguns dias depois. A intimidação foi tão afrontosa que os vencedores do conflito invalidaram todo o concílio. Eles o repudiaram, considerando-o um *Latrocinium*; isto é, um Sínodo dos Ladrões, traduzindo de modo impreciso.^{[15](#)}

Da história posterior, temos conhecimento de diversos episódios em que os cristãos recorreriam à violência, principalmente contra os seguidores de outros credos, mas, nesse caso, os lados diferentes estavam de acordo a respeito de muita coisa. As duas facções aceitavam as mesmas Escrituras Sagradas e a mesma concepção de Igreja e hierarquia, e as duas concordavam com o fato de que Jesus Cristo era Deus encarnado, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Onde discordavam tão violentamente era quanto a natureza de Cristo. Os inimigos de Flaviano, e sua milícia monástica, acreditavam que Cristo existiu numa natureza única, em que o divino dominava. Elas achavam que, ao não proclamar essa verdade, ao defender um Cristo em Duas Naturezas, o grupo de Flaviano tinha traído a essência do cristianismo. Literalmente, achavam que Flaviano havia dividido Cristo.^{[16](#)}

Do ponto de vista moderno, ficamos desconcertados de ver essa violência fora do normal desencadeada em função do que aparenta ser

uma briga filosófica trivial. Sem dúvida, podemos considerar que esses debates envolveram distinções muito sutis, quase tão triviais quanto as disputas proverbiais a respeito do número de anjos que podem dançar na cabeça de um alfinete. Exatamente o que causou esse ódio tão encarniçado? De fato, o conflito envolve um paradoxo que é muito central para a fé cristã. Os cristãos devem acreditar que Deus é completamente humano e completamente divino, mas é fácil para um fiel se desgarrar numa direção ou na outra. Podemos pensar em Cristo simplesmente como Deus e, nesse caso, ele não é mais humano, não compartilhou nossa experiência humana, e se tornou uma divindade no céu como Zeus ou Thor; se não, em contraposição, focamos tanto em sua humanidade que diminuimos a importância do elemento divino, e negamos a Encarnação. Preconizamos um Cristo de duas naturezas e duas mentes; literalmente, um ser esquizofrênico. De acordo com seus inimigos – injusta e erroneamente –, esse era o pecado de Flaviano, e a violência brutal foi a única resposta apropriada ao seu insulto flagrante contra o Filho de Deus.

A violência era indesculpável, assim como eram todos os atos de perseguição e submissão forçada. No entanto, em certo sentido, os cristãos da Antiguidade tinham razão de ficar tão arrebatados por suas causas, exceto pelos meios pelos quais as perseguiam. Longe de serem sutilezas filosóficas, os temas centrais nos debates religiosos eram decisivos para a definição do cristianismo e para os modos pelos quais a fé se desenvolveria nos séculos seguintes. As controvérsias em relação a Cristo tinham, e têm, consequências imensas tanto para a cultura e a política, quanto para a religião.¹⁷

As guerras por Jesus

Nos primeiros séculos do cristianismo, forças muito poderosas atraíam Cristo na direção de Deus e do céu. Através do espectro religioso, os primeiros profetas e os fundadores geralmente são elevados ao longo do tempo. Nas suas últimas palavras, Buda ordenou que seus seguidores não recorressem a nenhum salvador externo, mas, em alguns séculos, o próprio Buda tornou-se um ser divino transterreno, cujas relíquias terrenas eram tratadas com carinho e quase adoradas por mérito próprio. No cristianismo, da mesma forma, a tentação persistente sempre foi transformar Cristo em uma figura divina, livre de qualquer elemento

humano. Todas as vezes que o cristianismo foi uma fé autoconfiante, que dominava impérios, os crentes geralmente imaginavam um juiz celestial temível ou um soberano cósmico, o *pantokrator* (o Todo Poderoso) ou Soberano Supremo, que lançava um olhar furioso da cúpula de uma basílica imensa, e cujo status humano era difícil de aceitar.

Em tempos mais recentes, os retratos ficcionais de um Cristo muito humano provocaram respostas furiosas daqueles relutantes em imaginar uma figura envolvida com as preocupações terrenas. Na década de 1980, a imagem de Jesus casado, com uma família, incitou clamores mundiais de blasfêmia contra o filme *A última tentação de Cristo*. Muita gente se irritou com a insinuação de que o fundador da fé pudesse ter vivenciado paixões ou fraquezas humanas, dúvidas ou receios a respeito de sua missão. Aparentemente, a sexualidade representa uma mancha que de nenhuma maneira pode ser associada com um ser puramente divino. Cristo se movimenta no meio da humanidade como um turista divino.¹⁸

E mesmo assim, ao longo dos séculos, outros cristãos lutaram para preservar a face humana de Jesus, estabelecendo-o firmemente em solo terreno e na sociedade. Em parte, a ideia surge da necessidade comum de uma divindade acessível, uma figura que compartilha nossa experiência e pode ouvir nossas preces. Mesmo as sociedades que empurraram Cristo para longe do nosso alcance criaram um substituto na forma da amorosa Maria, virgem e mãe. No entanto, o conceito de um Jesus humano está incisivamente presente no Novo Testamento. Os crentes nunca esqueceram a imagem do Galileu que sofreu agonia física, que conheceu a dúvida e a tentação, que foi o irmão e o modelo dos homens em sofrimento. Eles sabiam que Jesus chorou.¹⁹

Nos últimos dois mil anos, os cristãos procuraram repetidas vezes solucionar essa tensão perpétua entre cristologias de cima e de baixo. No entanto, o debate nunca foi mais dominante para o cristianismo do que durante os concílios do século V. Por algumas décadas, pareceu inevitável que a Igreja abandonasse sua crença na natureza humana de Cristo, descrevendo-o predominantemente como um ser divino.²⁰

O resumo da história é rapidamente relatado. Subjacente a todos os debates intelectuais, existiam rivalidades profundas entre os grandes patriarcados eclesiásticos, com Alexandria, de um lado, e Antioquia, do outro, e com Constantinopla como o campo de batalha principal. Antioquia enfatizava a realidade da natureza humana de Cristo; Alexandria combatia toda declaração que separava o humano e o divino. Na década de 420, o monge Nestório trouxe seus ensinamentos

antioquenos consigo quando foi designado arcebispo de Constantinopla, e o desastre se seguiu. No Primeiro Concílio de Éfeso, em 431, Nestório foi condenado por ensinar uma doutrina das Duas Naturezas, da separação do divino e do humano.²¹ (Ver anexo a este capítulo: Os concílios gerais da Igreja.)

Logo depois da derrota de Nestório, os crentes da Natureza Única pressionaram ainda mais para consolidar seus ensinamentos, apoiados pelo grande poder dos patriarcas de Alexandria. Em 449, a facção da Natureza Única conduziu um golpe eficaz no Segundo Concílio de Éfeso – o Sínodo dos Ladrões –, proclamando sua própria doutrina e quase rompendo os vínculos com o papado em Roma. Nos dois anos seguintes, os Ortodoxos/Católicos prepararam um retorno deslumbrante. Eles se organizaram sobretudo em torno de um texto: a carta do Papa Leão I, que ficou conhecida como o Tomo. A sua ressurreição política culminou no Concílio de Calcedônia, em 451, que aceitou o Tomo como o guia definitivo da cristologia. Aos poucos – ao longo do século seguinte, aproximadamente – a posição calcedônica tornou-se a pedra de toque da ortodoxia imperial.²²

Algumas décadas depois do concílio, um escritor do Ocidente latino resumiu as conclusões calcedônicas numa série de proposições teológicas, com um resultado desanimador. Após listar os editos calcedônicos em detalhes torturantes, o assim chamado Credo de Atanásio (que, na realidade, não tem nada a ver com o venerado santo Atanásio) proclama que “Essa é a fé católica, a qual a não ser que um homem acredite firmemente nela, não pode ser salvo”. Literalmente, a sua salvação eterna depende de manter uma fé precisamente correta, o que significava a definição estabelecida em 451.²³ (Ver o Quadro 1.)

QUADRO 1 **O CREDO DE ATANÁSIO**

Além disso, é necessário para a salvação eterna que se acredite fielmente na encarnação do nosso Senhor Jesus Cristo.

Para a fé correta, devemos acreditar e confessar que nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, tanto é Deus quanto homem.

Deus da substância do Pai, gerado antes dos mundos; e homem da substância da sua mãe, nascido no mundo.

Perfeito Deus e perfeito homem, subsistindo de uma alma racional e carne humana.

Igual ao Pai em relação à sua divindade, e inferior ao Pai em relação à sua humanidade.

Este, embora seja Deus e homem, não é dois, mas um só Cristo.

Um, não pela conversão do Ente Supremo em carne, mas por assumir aquela humanidade em Deus.

Um no todo, não pela confusão de substância, mas pela unidade da pessoa.

Pois assim como a alma racional e a carne constituem um só homem, assim Deus e homem constituem um só Cristo.

... Essa é a fé católica, e a não ser que um homem acredite firmemente nela, não pode ser salvo.

Fonte: J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (New York: Harper and Row, 1964).

Entre os dois, o Primeiro Concílio de Éfeso e o Concílio de Calcedônia moldaram a teologia cristã até o dia de hoje, ensinando que nenhuma visão completa de Cristo pode omitir os aspectos divino ou humano. Cristo não vem *de* duas naturezas; ele existiu *em* duas naturezas. Como o Papa Leão I escreveu, era evidentemente humano para sentir fome, sede, cansaço e para dormir; mas Cristo foi evidentemente divino quando alimentou cinco mil homens, caminhou sobre a água e ordenou o fim da tempestade. O Jesus humano caiu em luto por seu amigo Lázaro; o Cristo divino disse palavras que ressuscitaram aquele mesmo amigo da morte. Leão concluiu: “Sua humanidade, que é menor do que a do Pai, veio do nosso lado; sua divindade, que é igual à do Pai, veio do Pai”. Estamos tão acostumados com o triunfo calcedônico que o fraseado do Tomo parece uma expressão óbvia e até anódina da crença cristã. Mas, apesar de todo seu evidente esforço de ser justo e equilibrado, o Tomo encontrou oposição ferrenha em todos os centros de fé cristã.^{[24](#)}

E se Deus fosse um de nós?

A batalha das Naturezas molda as visões fundamentais do mundo. Alguém que considera Cristo completamente divino é pressionado a enxergar alguma bondade no mundo material e tende a estabelecer um mundo espiritual inteiramente virtuoso contra uma criação material totalmente corrompida. Em contraste, aqueles que acreditam num Cristo humano tendem a aceitar mais a bondade potencial do mundo material. Embora (acreditem) o mundo possa, nesse momento, estar mergulhado no pecado, ele pode, pelo menos, ser redimido. A crença na encarnação leva a uma visão sacramental. Para Leão I, negar as Duas Naturezas conduz a erros teológicos ainda piores: “A cegueira leva-os a tal abismo que eles são passíveis de erro de julgamento em relação à paixão de Cristo ou à sua ressurreição. As duas são desacreditadas no Redentor se nossa natureza carnal não é acreditada nele”. Os atos materiais redimiram um mundo material.^{[25](#)}

Em última análise, as controvérsias do século V enfocaram a questão da expiação, e, sem essa ideia, o cristianismo teria se desenvolvido de modo muito diferente. Por muito tempo, os cristãos discutiram o significado da morte de Cristo, mas sejam quais forem seus desacordos, a maioria das Igrejas prega que Cristo compartilhou humanidade, e esse fato permitiu-lhe redimir a humanidade por meio da sua morte sacrificial. Para a doutrina da redenção fazer sentido, Cristo teria de ser completamente humano, no sentido de ter um corpo feito de carne, mas também de ter uma vontade e uma mente humanas. Como Gregório de Nazianzo, patriarca da Igreja, escreveu: “Se alguém pôs sua fé em Cristo como um homem sem uma mente humana, *ele* é, realmente, destituído de mente, e completamente indigno de salvação. Aquilo que Cristo não assumiu, ele não curou”.²⁶

No entanto, essa associação com humanidade foi precisamente o que perturbou os crentes da Natureza Única. A menos que Cristo fosse completamente divino, sua morte não podia nos salvar. Cristo, além disso, tinha vindo para oferecer não só salvação, mas deificação, o que persiste uma ideia poderosa em algumas Igrejas orientais, incluindo a ortodoxa. Como Atanásio, grande bispo de Alexandria, declarou no século IV, o Filho de Deus tornou-se homem para que pudéssemos nos tornar Deus, e somente um Cristo verdadeiramente divino poderia oferecer aos seus seguidores a divindade. Era uma promessa estonteante.²⁷

A qualidade da humanidade de Cristo também afetou as lições éticas que os crentes tiraram da sua vida e do seu sofrimento. Em um extremo, um crente da Natureza Única, como Apolinário, apresentou Cristo como um tipo de autômato controlado por um Logos de cima, para que não pudesse, em qualquer sentido real, defrontar-se com a tentação: ele não podia pelejar com dilemas morais ou sobrepujar as seduições do mal. Naturalmente, lembra Apolinário, Deus pode resistir à tentação e ao pecado, mas o quão bom é isso para nós? Se Apolinário tivesse razão, poderíamos reagir somente adorando o divino super-herói que vinha nos resgatar das forças sombrias que mantinham o mundo em cativeiro. No entanto, os partidários autênticos das Duas Naturezas, como Paulo de Samósata, cristão do século III, possuíam uma mensagem muito diferente. Eles ensinaram que o homem Jesus tornou-se Cristo quando o espírito de Deus desceu sobre ele, para que a pureza e a santidade de sua vida fossem um fator importante em deixá-lo se tornar divino. Paulo ensinou que os crentes comuns podiam e deviam imitar Jesus.²⁸

Esse componente ético foi fortemente acentuado pelos teólogos da

escola de Antioquia, que estariam na linha de frente das guerras por Jesus. Embora rejeitassem quaisquer ideias toscas a respeito da separação das naturezas, lutaram para manter a noção de uma vontade humana em Cristo. Do ponto de vista deles, Cristo resistiu ativamente às tentações e fez o bem até que expiou o pecado tanto por meio da sua morte como pelo exemplo das suas boas ações. Dessa maneira, ele mostrou às pessoas comuns o caminho da salvação, oferecendo a possibilidade da natureza humana ser elevada ao nível do divino. Para utilizar o título de um dos textos cristãos mais famosos de todos os tempos, a *Imitação de Cristo* não só é possível, como é exigida. Quando os teólogos liberais modernos protestam que a exaltada imagem divina de Jesus coloca seus ensinamentos éticos além do alcançável, eles estão revivendo um dos debates mais antigos da cristandade.²⁹

Teologia à parte, os debates tiveram consequências poderosas para o que chamamos de mundo real, embora os teólogos da época tivessem, de modo indubitável, sustentado que essa denominação só poderia ser aplicada ao âmbito celeste e não a essa vida transitória. Ao longo da história ocidental, a memória de um Jesus humano induziu repetidamente homens e mulheres a imitá-lo por meio do ativismo social e da reforma política, sem mencionar a busca mística e as artes. Nos tempos recentes, as teologias da libertação retrataram um Jesus que se esvazia tão completamente dos privilégios e distinções divinos que caminha pelo mundo como um homem dos mais pobres e mais marginalizados. Ao mesmo tempo, ele é um modelo para os pobres e seu líder nas lutas por justiça. Como Charles Sheldon sustentou de forma memorável em *In His Steps*, romance de 1897 a respeito de uma reforma urbana radical, os cristãos devem sempre perguntar: “O que Jesus faria?” Naturalmente, inúmeros erros crassos na história das Igrejas provam que elas nem sempre formularam essa pergunta, ou produziram uma resposta apropriada. Mas pelo menos a aspiração nunca morreu.

Suscitando outra questão ética: como sabemos quanto peso imputar às palavras de Cristo registradas no Novo Testamento? Exatamente quem escutamos falar? Suponhamos em consideração ao argumento que o texto bíblico registra exatamente as palavras de Jesus, que, é claro, pode nem sempre ser verdade. Quando Jesus contar uma parábola ou faz um pronunciamento, suas palavras vêm direta e literalmente da mente de Deus, ou são os pensamentos de um indivíduo preso às limitações do seu tempo e lugar? Considerando um exemplo específico: se Jesus realmente estava falando com autoridade divina, então os crentes precisam levar

muito a sério a divisão radical que ele proclama entre luz e escuridão, juntamente com a crença literal no diabo e nos demônios. Reafirmar a humanidade de Cristo não significa subestimar ou ignorar seus ensinamentos, mas deve fazer os crentes posteriores pensar em mais atentamente a respeito da autoridade que essas palavras transmitem, e como elas podem ser aplicadas às circunstâncias modernas.

Cristo, o divino, ou Cristo divino e humano? A melhor maneira de compreender as duas abordagens é sobre o que cada lado pensou que perderia se seu oponente triunfasse. Para cada lado, a ideia básica da fé era o título Emanuel, ou seja, *Deus conosco*. Cada lado, ao seu modo, temia a teologia que prejudicaria o acesso humano à plenitude do divino, mas cada um considerava a solução de maneiras muito diferentes. Para os antioquenos, o credo da Natureza Única, que tornava Cristo completamente divino, desarraigava-o da humanidade e o removia de qualquer senso de identificação humana. Essa assertiva também suscitava o absurdo monstruoso de Deus, o Criador, sofrendo e morrendo, sendo “passível”, em termos teológicos. Os crentes da Natureza Única, em contraste, queriam garantir a solidariedade íntima, vinculando Deus à humanidade. Esse vínculo deve ser uma união total, em vez de uma simples conjunção ou associação. Receavam enfraquecer a imagem de Cristo, de modo que ele se tornasse nada menos que uma manifestação de Deus em nós. Aspirando ao mesmo objetivo, os dois lados escolheram caminhos muito diferentes.³⁰

Cristo vivo

De outras maneiras, preservar os aspectos humanos de Cristo também impedia o divino de se retirar para um âmbito sobrenatural, exótico e inimaginável. Se Cristo era o Jesus humano, ele nasceu num tempo e lugar específicos, e era judeu. Mesmo Leão I, que desprezava os judeus e o judaísmo, enfatizava que Jesus estava totalmente enraizado na sua ancestralidade hebraica e no mundo do Antigo Testamento. As genealogias citadas nos Evangelhos, aquelas longas listas de progenitores que fazem os leitores modernos adormecerem, proclamavam de modo decisivo o status humano de Cristo. O Concílio de Calcedônia arruinou qualquer tentativa de des-judaizar Jesus.

Cada lado, do mesmo modo, ofereceu uma maneira diferente de leitura da Bíblia. Os alexandrinos trabalhavam a partir da tradição filosófica

grega e utilizam o texto bíblico para ilustrar suas conclusões. Cada palavra e linha da Bíblia tornou-se uma alegoria que sustentava uma verdade espiritual, que podia ou não ter alguma conexão com eventos históricos reais da Palestina do século I. Em contraste, Nestório tinha suas raízes em Antioquia, que lia o texto bíblico como eventos históricos, para ser exposto e comentado. Quando os Evangelhos são lidos dessa forma, é difícil evitar a ideia de um Cristo humano, o homem que chora. As definições calcedônicas reafirmaram a natureza real da verdade bíblica, em vez da simbólica.³¹

Igualmente fundamental para a história é a luta para preservar a face feminina do divino. Condicionando muito da controvérsia do século V estava a ascensão espantosa do culto da Virgem Maria, e a vanglória de que ela era literalmente a Mãe de Deus. Os pagãos zombaram dessas pretensões de criar uma nova deusa, mas muitos cristãos também ficaram ofendidos. Alguns acharam que o conceito de Mãe de Deus era absurdo – como Nestório perguntou, de forma chocante: Deus estava realmente presente no mundo como um recém-nascido de dois meses? –, enquanto outros rejeitaram qualquer tentativa de solapar a divindade de Cristo em qualquer estágio da sua vida terrena. Nesse ponto, ao menos, os crentes da Natureza Única concordaram de todo coração com a Igreja ortodoxa/católica, e a devoção mariana floresceu. Os egípcios, em especial, têm uma devoção intensa pela Mãe de Deus, que é objeto de uma tradição magnífica de arte antiga, e a Igreja copta monofisista tem tido um longo caso de amor com Maria.³²

Enfatizar o Jesus humano também permitiu o desenvolvimento e crescimento da arte visual cristã, e, com isso, de grande parte da cultura ocidental. Nós nos esquecemos com facilidade do fenômeno extraordinário que era essa tradição visual. Frequentemente, as religiões monoteístas desconfiam muito da arte visual, quer em relação a figuras sagradas ou em relação à forma humana como tal. Em parte, isso reflete o medo da idolatria, mas também revela relutância à tentativa de reproduzir formas sagradas. Embora essa restrição não seja universal – em diversos momentos da História, os devotos muçulmanos e judeus pintaram com muita alegria seres humanos –, ela está difundida. Sem dúvida, o cristianismo poderia ter seguido um caminho parecido, e diversos movimentos ao longo dos séculos praticaram a iconoclastia, ou seja, a destruição de imagens. No entanto, a arte visual cristã sobreviveu, com as descrições muito elaboradas da humanidade de Cristo: todas as imagens da criança com sua mãe, do mestre e da vítima crucificada.

Perdendo metade do mundo

O modo como esses concílios são lembrados nos revela muito acerca de como a história cristã é escrita e, por extensão, a história de outras grandes causas e movimentos. Muitas vezes, ouvimos a queixa de que os vencedores escrevem a história, mas a situação é, de fato, pior do que essa. Na prática, os historiadores escrevem retroativamente do ponto de vista daqueles que venceriam em algum ponto posterior, mesmo se aquela vitória não estivesse à vista no momento em que eles estão descrevendo. Isso é, sem dúvida, o que acontece quando identificamos o Concílio de Calcedônia como o triunfo final da ortodoxia.³³

Os relatos do cristianismo primitivo convertem o ano de 451 em uma ruptura decisiva, uma transição essencial das origens remotas da fé para seu milênio medieval. Contudo, esses relatos ignoram o século depois do concílio, aproximadamente, quando aquela escola de pensamento específica poderia ter sido revertida com facilidade. Entre 451 e a década de 540, os calcedônicos e seus inimigos ganharam e perderam poder em relação à corte romana, e houve períodos de muitas décadas em que os monofisistas controlaram não só o império, mas a maioria dos principais bispados e patriarcados. Enfocar o ano de 451 deixa passar os longos séculos depois do concílio nos quais os calcedônicos asseguraram o reconhecimento como credo oficial do império, mas quando, em diversas nações – no Egito, na Síria e na Palestina – os calcedônicos eram, na melhor das hipóteses, uma minoria suspeita. Em 650 ou 800, os debates a respeito da(s) natureza(s) de Cristo ainda estavam intensamente ativos. E, em grande parte do mundo, aquelas batalhas acabaram com a vitória esmagadora dos inimigos das posições calcedônicas. O resultado não ficou nem mesmo próximo.

Apesar dos slogans teológicos da época, Cristo não estava dividido; mas o mundo cristão, sem dúvida, estava, e de forma irreparável. No entanto, as divisões no cristianismo não eram novas. Ao menos desde que os apóstolos deixaram Jerusalém, em nenhum momento da história cristã uma única Igreja sustentou de modo plausível a lealdade de todos os fiéis, com a exclusão das instituições rivais. Em meados do século IV, talvez metade de todos os cristãos pertencia ao mesmo grupo que a Grande Igreja considerava herética ou cismática, e novas divisões continuavam a ocorrer.³⁴ Em perspectiva histórica, o mundo dividido sectariamente não é uma circunstância excepcional para os cristãos; ao contrário, é uma regra convencional. Os dilemas do conflito e da

cooperação inter-Igrejas remontam literalmente à fundação da fé.

No entanto, as divisões pós-calcedônicas ocorreram numa escala sem precedentes. A resistência prolongada contra a doutrina oficial gerou dois grandes movimentos duradouros, que a parte vencedora denominaria heréticos, respectivamente os nestorianos e os monofisistas, e cada um deixou remanescentes até os dias de hoje. Em termos de tradição histórica e continuidade, aquelas Igrejas tinham uma asserção muito melhor em relação à conexão com as fontes remotas da fé – em termos de geografia, cultura e língua, sem falar em etnicidade – do que as comunidades surgidas do nada em Roma e Constantinopla.³⁵ Cerca de um século depois do Concílio de Calcedônia, o mundo cristão fragmentou-se em diversas e grandes divisões transcontinentais: ortodoxa/católica, monofisista, nestoriana e ariana. Embora cada Igreja concordasse plenamente com as igrejas vizinhas nos fundamentos, cada uma se proclamou como a única e verdadeira Igreja, e não reconheceu as credenciais dos outros corpos, nem compartilhou comunhão com eles. Já em 550, a cristandade estava tão dividida quanto ficaria durante a grande divisão da Idade Moderna entre católicos, protestantes e ortodoxos.

De volta às catacumbas

A história dessas Igrejas orientais dissidentes nos faz repensar aquilo que pressupomos acerca da trajetória política do cristianismo. De acordo com um clichê conhecido, o cristianismo mudou completamente depois de fazer sua grande aliança com o Império Romano, sob Constantino; a barganha diabólica pela qual a Igreja sacrificou princípios em troca do poder e riqueza terrenos. Mas, de fato, o Concílio de Calcedônia forçou o núcleo histórico da corrente principal da Igreja a renunciar a essa aliança com Roma, e isso rapidamente se reverteu numa oposição antiestatal, que é, talvez, o estado natural do cristianismo. Após os choques equivalentes de 431 e 451, grande parte da cultura e do pensamento cristão mais avançado e sofisticado do Oriente mergulhou na clandestinidade política.

O Egito ilustra essa história. Alexandria – e o domínio do Egito além – tinha uma asserção excelente para um papel dominante na vida e no pensamento cristão, como fonte de grande parte da força e desenvolvimento intelectual da fé. Seria bastante exequível escrever uma

história centrada no Egito dos primeiros quinhentos ou seiscentos anos do cristianismo. Os cristãos ali viveram sob um aparato estatal hostil desde os tempos apostólicos até a concessão de tolerância no século IV, e compartilharam o poder do estado de 312 até a década de 450. Contudo, a maioria monofisista só coexistiu pacificamente com os regimes romanos esporadicamente no século seguinte, e as forças imperiais cristãs muitas vezes perseguiram os monofisistas. Aqueles cristãos que seguiam as posições calcedônicas eram taxados de modo depreciativo como melquitas ou homens do imperador, apóstatas e oportunistas. E, embora as Igrejas egípcias desfrutassem de paz a partir do século VII, isso ocorreu somente dentro das restrições de um estado dominado pelos muçulmanos. Nos últimos quatorze séculos, em nenhum momento a Igreja copta do Egito desfrutou de muito mais que tolerância relutante.³⁶

Recordando seu longo passado, os cristãos egípcios só conheceram a proteção do Estado durante um período de tempo efêmero, e uma história parecida pode ser contada acerca da Síria, o outro centro clássico da fé. De 542 a 578, o maior líder da Igreja monofisista foi Jacob Baradeus, cujo apelido refere-se aos trapos que usava para escapar da atenção das autoridades imperiais, constantemente em alerta contra esse notório dissidente. Traduzir seu nome como “Jacó, o vagabundo” não seria fora de propósito. Em vez de viver num palácio de bispo, ele ficava sempre em movimento, errando de cidade em cidade. Ele perambulou entre o Egito e a Pérsia, ordenando bispos e padres para o crescimento secreto da Igreja. Sua carreira, em outras palavras, foi mais parecida com a de um apóstolo primitivo que a de um prelado medieval, e existiram muitos outros como ele. Numericamente, Jacob conquistou muito mais conversos que Paulo de Tarso, e percorreu uma área maior. O cerne da Igreja cristã nunca deixou as catacumbas, e, se deixou, não foi por muito tempo.³⁷

A história nos conta muito acerca da natureza das lealdades cristãs nos séculos após a conversão do Império Romano. Se o imperador ou rei era formalmente cristão, então o instinto de conservação ditava seguir sua liderança, de modo que não precisamos achar que os membros da Igreja realmente tinham alto grau de conhecimento ou crença na nova fé. No entanto, se a Igreja ficava em oposição mortal com o estado, e enfrentava perseguição real, então as pessoas não tinham interesse nenhum em pertencer a ela; muito pelo contrário. Por que arriscar a vida seguindo Jacob, o vagabundo? Na maior parte do Oriente Médio, e por muitos séculos depois do tempo de Constantino, as pessoas seguiram

essas Igrejas dissidentes exatamente pelos mesmos motivos que seus ancestrais tinham aderido às crenças das primeiras comunidades cristãs. Eles seguiam porque achavam que obteriam a cura nesse mundo e a salvação no próximo; porque queriam sinais e maravilhas; e porque as vidas ascéticas dos líderes da Igreja davam a essas figuras uma aura poderosa de santidade e carisma. Os cristãos comuns seguiam não porque fossem ordenados a isso, mas porque acreditavam.

Conquistando novos mundos

Além do significado religioso, a crise do século V mudou a feição da história política mundial. O Concílio de Calcedônia deu um enorme impulso ao poder e ao prestígio daquelas partes em crescimento da Igreja em áreas novas e emergentes – em termos gerais, na Europa – ao custo das terras natais mais antigas da fé. Um novo mundo cristão emergente desprende-se da cristandade mais antiga; os dois mundos separados por aquilo que os críticos consideraram como inovações teológicas preocupantes. Os observadores modernos podem traçar paralelos com o movimento contemporâneo do centro de gravidade cristão da Europa e América do Norte para o hemisfério Sul.

A mudança geográfica da Antiguidade aumentou drasticamente o poder e prestígio dos papas de Roma, desacelerando os esforços de criar outros centros de status igual ou maior. O Concílio de Calcedônia e suas consequências consagraram o poder da Igreja de Roma, enfraquecendo os possíveis rivais de outros lugares, sobretudo Alexandria. O Concílio de Calcedônia, de fato, marca o início real do papado medieval.

A vitória política da fé produzida em Roma significou que o cristianismo emergente na Europa se desenvolveria em aliança próxima com o Império Romano e com os estados sucessores ocidentais, em vez de retornar (como no Oriente) às catacumbas. Em consequência, as Igrejas da Europa mantiveram viva a visão de um império cristão, uma aliança íntima entre Igreja e Estado. Seria uma manifestação política da Cidade de Deus, que eles tentariam repetidas vezes recriar na prática. Tão casados os ocidentais estavam com a visão de um império cristão que, quando o Império Romano real perdeu influência, os papas inventaram uma estrutura toda nova, na forma do regime franco de Carlos Magno. Os europeus iam viver com as consequências dessa decisão por mil anos.^{[38](#)}

A divisão dentro do cristianismo da Antiguidade preparou o caminho para poderes externos explorarem as divisões intracristãs; em primeiro lugar, os persas, e, com o tempo, os muçulmanos. Sem a grande divisão, a ascensão do islamismo teria sido impensável. Sem a crise religiosa, o islamismo não poderia ter avançado no quase vácuo político que encontrou no século VII, num império onde a maioria dos orientais – monofisistas e nestorianos – rejeitava seus imperadores ortodoxos/católicos. Tão alienados ficaram os dissidentes cristãos que poucos estavam preparados para resistir aos invasores muçulmanos, que prometeram (e praticaram) a tolerância em relação a diversas seitas cristãs. Nas fases iniciais, a nova fé proporcionou um corte radical no ciclo histórico de violência e perseguição que tinha desfigurado o cristianismo da Antiguidade tardia. O islamismo, em contraste, proporcionou tolerância, paz e uma separação invejável entre Igreja e Estado.³⁹

Um observador moderno pode perceber nesse processo uma advertência a respeito dos perigos da mistura entre Igreja e Estado. O mundo cristão só pôde conhecer a paz quando o governo foi definitivamente removido do assunto de criar e impor a ortodoxia religiosa, após o qual as Igrejas conflitantes puderam coexistir satisfatoriamente sob um regime que menosprezou seus assuntos de modo imparcial. Contudo, as Igrejas dissidentes, no final, pagaram um preço catastroficamente alto por sua liberdade do controle cristão ortodoxo. Independentemente do que os cristãos dissidentes pensaram inicialmente, o novo poder muçulmano tinha seus valores e objetivos próprios muito distintos, e trabalhou de maneira eficaz para implementá-los.

Embora o processo levasse séculos, os cristãos acabaram se debilitando nos territórios que caíram sob poder muçulmano. Para ilustrar a escala da ruína que se abateu sobre as Igrejas da Antiguidade, lembramos que as lutas do século V envolveram uma guerra por domínio entre as sés de Roma, Alexandria, Antioquia e Constantinopla, e aquela guerra teve vencedores e perdedores claros. No entanto, hoje em dia as três últimas daquelas cidades estão em países predominantemente muçulmanos em população e tradição, com as minorias cristãs mal perseverando. A própria Éfeso está na parte ocidental do território muçulmano que denominamos Turquia, que está quase livre de cristãos. Assim, o Concílio de Calcedônia e suas consequências dividiram tanto o Oriente cristão que sua ruína foi inevitável.⁴⁰

Os crentes modernos devem tirar dessa experiência histórica lições bastante diferentes, e, certamente, não alarmes simplistas a respeito da suposta ameaça do islamismo. As comunidades não devem ficar tão concentradas nas suas rixas internas, esquecendo-se do que têm em comum e se tornando vítimas de perigos externos muito mais substanciais que não conseguiram perceber.

Imaginando outros mundos

O que no fim acabou aceito como ortodoxia cristã foi modelado num processo penosamente lento, gradual e, muitas vezes, sangrento. Esse conflito foi marcado por repetidas lutas, golpes e guerras abertas ao longo dos séculos. É fácil imaginar outro resultado se os assim chamados ortodoxos tivessem sido desdenhados como heréticos, com consequências imprevisíveis para a história política da corrente principal, e também para todo o pensamento e devoção cristãos posteriores.

Podemos até mesmo dizer que a história posterior do cristianismo não dependeu só de uma pessoa, mas também de um cavalo, aquele que tropeçou em 450, causando a morte de Teodósio II, imperador pró-monofisista. Com apenas 49 anos na ocasião da sua morte, ele poderia ter reinado facilmente por outros 20 anos. Esse “poderia ter” é intrigante porque, se ele tivesse vivido, a história do mundo teria sido muito diferente. Se Teodósio não tivesse morrido, não teria havido Calcedônia, e, nesse caso, a parte católica, ocidental, europeia do império teria sido a única a cair em secessão no século seguinte. Essa era a direção na qual os eventos tão frequentemente pareciam estar se movendo.⁴¹

Podemos imaginar um universo contrafactual, em que o cisma entre Roma e o Oriente ocorresse no século V, e não no século XI, e a Roma papal nunca se recuperasse da sujeição a sucessivas ondas de ocupantes bárbaros. Em 450, a maior parte do antigo império do Ocidente estava sob o controle político dos chefes guerreiros bárbaros, que eram em sua maioria cristãos arianos, em vez de católicos. Talvez o papado pudesse ter sobrevivido a despeito da perseguição e pressão cultural ariana, talvez não. No Oriente, entretanto, o Império Romano Monofisista teria se agarrado a suas fundações estáveis e sólidas, num âmbito oriental unido fielmente, que se estendia do Egito ao Cáucaso, da Síria aos Bálcãs. Essa cristandade sólida teria lutado com unhas e dentes contra os recém-

chegados muçulmanos, e, de modo concebível, teria mantido as fronteiras.

Os estudiosos posteriores do cristianismo conheceriam as línguas fundamentais da fé – grego, copta e siríaco –, e teriam acesso livre aos vastos tesouros sobreviventes em cada uma dessas línguas. As obras latinas, porém, estariam disponíveis só para poucos pesquisadores ousados, dispostos a investigar a língua marginal com seu alfabeto enigmático. Somente aqueles latinistas destemidos se lembrariam de figuras marginais da antiguidade cristã como Santo Agostinho e São Patrício. Em contraste, toda pessoa instruída conheceria os paladinos da história cristã oficial: Severo de Antioquia e Aba Shenoute, do Egito.⁴² Nesse mundo alternativo, o ponto de inflexão decisivo da história da Igreja não teria sido o Concílio de Calcedônia, mas, sim, o Segundo Concílio de Éfeso, que, hoje, recordamos como o Sínodo dos Ladrões, o concílio que nunca houve. E a Natureza Única teria triunfado sobre os erros nocivos dos diofisistas, os heréticos das Duas Naturezas.

Só pelo fato de que outros caminhos poderiam ter sido tão facilmente tomados, essas discussões dão excelente crédito para que meados do século V sejam levados em conta como o período mais formativo de toda a história do cristianismo. Escritos muito recentes enfatizam o anterior Concílio de Niceia, em 325, como o momento crítico na definição das crenças da fé, a linha divisória decisiva entre o cristianismo antigo e medieval. Na realidade, a luta até para definir as crenças básicas se alastrou além dessa época e envolveu diversos outros grandes encontros, e qualquer um deles poderia ter acabado de modo muito diferente.

Também em muitos relatos modernos, a história da Igreja é retratada como um movimento firme rumo aos aspectos sobrenaturais da fé, na direção de ver Cristo como um redentor celestial, em vez de um profeta ou um mestre social orientado para o místico. Para Elaine Pagels, por exemplo, parte desse processo envolveu substituir o Evangelho críptico de Tomé pelo texto de corporificação de João (“No princípio”). Tomé, ela sugere, é para investigadores e inquiridores místicos, enquanto João é para fiéis devotos que não questionam. Enquanto isso, alguns pensam, o cânone do Novo Testamento tornou-se mais rigidamente definido, a fim de apoiar a ascensão firme de Jesus à divindade. Nessa visão erudita, o movimento democrático, igualitário e espiritual de Jesus dos primeiros tempos atrofiou-se na Igreja católica repressiva e burocrática da Idade Média: o Cristo *pantokrator* subjuguou o Jesus humano. Para muitos autores, Niceia marca o fim trágico da fase gloriosa da história do

cristianismo e o começo de algo terrível.⁴³

No entanto, quanto mais estudamos os cerca de duzentos anos *após* Niceia, mais questionável essa percepção deve se tornar. Comprovadamente, os concílios do século IV, como Niceia, marcaram a questão *Quando Jesus Tornou-se Deus*, para citar o erudito Richard Rubenstein; mas essa foi a parte fácil. Os séculos V e VI tiveram de enfrentar a tarefa mais fatigante de impedir que Jesus se tornasse inteiramente Deus. Muitas vidas seriam perdidas no processo, e, no mínimo, um império.⁴⁴

Por qual autoridade?

As guerras por Jesus nos revelam muito acerca de como o cristianismo se desenvolveu ao longo do tempo e, por extensão, como as outras religiões mundiais evoluem à medida que confrontam novas circunstâncias. Muitas das questões são perenes, questões de como as Igrejas determinam os limites aceitáveis da crença cristã.

Supondo que as pessoas discordam de questões que parecem essenciais, como elas decidem o lado que está correto, o que está mais próximo da mente de Deus? Como a Igreja engendra sua própria mente humana? As sociedades mudam, as circunstâncias mudam, as ideologias mudam, especialmente numa Igreja mundial, que contém tantas culturas e tradições políticas distintas, e que está em contato diário com outras fés. É natural para uma Igreja que existe em uma sociedade específica aceitar os padrões prevaletentes na comunidade mais ampla, quer esses envolvam questões de gênero e sexualidade, propriedade e escravidão, guerra e paz, tolerância religiosa ou intolerância. O ensinamento cristão em uma parte do mundo evolui conforme os padrões da sociedade mais ampla, enquanto os crentes em outros lugares receiam que a fé esteja sendo comprometida além do reconhecível. Ao longo do tempo, as Igrejas de países e continentes distintos se distanciam de modo inevitável.

Então, como a Igreja assegura conformidade, ao menos no nível pelo qual cada entidade regional reconheça as credenciais cristãs completas das suas congêneres de outros lugares? Esse tipo de questão permanece muito vivo nas disputas contemporâneas sobre gênero e sexualidade dentro das diversas denominações, na Comunhão Anglicana mundial, mas também entre católicos, luteranos, metodistas e presbiterianos.

Para o público moderno, acostumado a séculos de diversidade e

tolerância religiosa, o estresse de manter a conformidade parece desnecessário. Atualmente, parece óbvio que, quando lados opostos estão completamente apartados, devem concordar com uma separação amigável. Eles devem constituir suas próprias denominações, concordando em discordar de forma pacífica e viver em respeito mútuo. No entanto, essa opção não estava disponível na Igreja primitiva, e não porque os cristãos de então eram, em algum sentido, moralmente inferiores em relação aos seus descendentes. Essencial ao pensamento cristão – católico, monofisista ou nestoriano – era o conceito da Igreja como o corpo unificado de Cristo. Se um corpo não era unido, então era deformado, mutilado e imperfeito, e, esses termos, sem dúvida, não podiam ser aplicados ao corpo de Cristo.

A Eucaristia era o símbolo material ou sacramento desse corpo unido. No entanto, muitas práticas de culto se diferenciavam em todo o mundo – e as diferenças eram impressionantes; a pessoa só podia compartilhar a comunhão com pares cristãos que tinham uma visão correta de Cristo e o cerne da verdade teológica. Se os pares se desviassem disso, então sofreriam o anátema ou a condenação, e, em seguida, a excomunhão. A palavra *anátema* era muito poderosa, e tinha até implicações violentas. As traduções gregas do Antigo Testamento utilizam esse termo para descrever a condenação ou aniquilação total de uma cidade, como Jericó, onde Deus ordena que os israelitas massacrem “tudo que respira”. De uma forma parecida, uma pessoa sob anátema era desligada tanto da Igreja como da sociedade civil.

Estar “em comunhão” significa compartilhar um núcleo básico de suposições, que estipulam o limite entre ser um membro verdadeiro do corpo de Cristo, e *não* ser. Essa questão ressurgue regularmente hoje, quando muitos cristãos liberais não consideram nenhum problema comungar em outras Igrejas como sinal de boa vontade e irmandade, mas são desalentados pela rigidez de algumas delas. Esse tipo de restrição é motivo constante de queixas nos funerais católicos, onde os padres liberais convidam todos os presentes a participar plenamente da comunhão, para horror dos crentes mais ortodoxos. No entanto, nessa questão, são as Igrejas mais linha dura que refletem as concepções da Igreja da Antiguidade, com sua visão elevada da comunhão como símbolo de entrosamento e unidade. Você é com quem você come o pão.⁴⁵

No século IV, as pressões pela uniformidade cresceram após o império aceitar oficialmente o cristianismo. Da mesma forma que todos os membros e órgãos constituem um corpo humano, deve, então, haver uma única Igreja orgânica, uma hierarquia, com suas diversas regiões funcionando em harmonia e compartilhando a comunhão; ou, dessa maneira, propôs a teoria. Ao longo do tempo, porém, as disputas e as novas questões surgiram dentro da Grande Igreja, e a doutrina precisou se desenvolver e avançar de uma maneira que as diversas facções não se condenassem mutuamente por renunciar à fé.

Nenhum indivíduo ou grupo tinha o poder de solucionar esses desacordos: nenhum líder ou patriarca da Igreja possuía autoridade universal. Os conflitos que dividiam grandes segmentos da comunidade cristã tinham de ser solucionados por declarações gerais de todo o corpo da Igreja na forma de concílios, uma ideia que surgiu primeiro no encontro dos apóstolos em Jerusalém, descrito no livro *Atos dos Apóstolos*. Se a Igreja era um corpo, então esses concílios serviam, embora de modo imperfeito, como sua mente racional.

Nos séculos do cristianismo inicial, os conselhos locais se reuniam com regularidade em níveis diocesanos e regionais, mas, no século IV, observamos as primeiras reuniões que procuravam ser universais ou ecumênicas. A ideia apresentou muitos desafios. Nos primeiros dias da Igreja, pode ter sido possível reunir todos os crentes cristãos em um ambiente para decidir uma questão, mas essa opção era simplesmente inviável quando os cristãos chegavam à casa dos milhões. Em vez disso, tinha de haver uma assembleia de algum grupo amplamente representativo de bispos e do alto clero, tirado de uma amostra tão grande do mundo cristão quanto possível. Isso tem algo em comum com o princípio da moderna pesquisa de opinião, embora com uma justificativa sobrenatural. Os concílios representavam a voz da Igreja orientada pelo Espírito Santo, e depois que uma assembleia tivesse se pronunciado definitivamente sobre determinados assuntos, suas declarações sustentavam autoridade absoluta.⁴⁶

Na realidade, os concílios raramente guardavam muita semelhança com o padrão almejado de santidade coletiva e, em geral, pareciam mais com o pior das convenções dos partidos políticos norte-americanos. Ao estudar os concílios eclesiásticos daquela era, certos temas vêm à mente, incluindo a caridade cristã; a contenção; a decência humana comum; a disposição de perdoar ofensas antigas, de dar a outra face. Nenhum deles se apresentou em qualquer um dos debates principais. Em vez

disso, os concílios foram marcados por xingamentos e traições (tanto figurativos quanto literais), por conspirações implacáveis e intrigas secretas, e por ameaças generalizadas de intimidação.⁴⁷

Iniquidade humana à parte, diversos motivos específicos asseguraram que os concílios fossem tão confusos, tão violentos e, em última análise, tão desagregadores. Um problema estrutural foi que nenhum princípio geralmente aceito definiu quem deveria ou não comparecer aos concílios; nenhuma diretriz que desse o direito de presença para o bispo X ou bispo Y. Mesmo se esse plano existisse, teria sido quase inútil pela infrequência pela qual os concílios se reuniam e as circunstâncias rapidamente em mudança dentro do império, que tornavam algumas áreas mais ou menos poderosas ao longo do tempo. Entre 325 e 680, somente seis concílios foram reconhecidos como ecumênicos, ou possuidores de autoridade mundial; poucos e infrequentes para um indivíduo ou grupo desenvolver algum tipo de memória institucional.⁴⁸

Um concílio deveria ser grande no sentido de, pelo menos, algumas centenas de participantes – pelo que dizem, 318 bispos estiveram presentes em Niceia –, mas nenhuma constituição escrita especificava o número mínimo de participantes, ou como deveriam ser escolhidos. Ninguém nem mesmo sabia quantos bispos existiam em determinado momento. Na década de 440, uma estimativa aleatória era que o Império Romano tinha 1,2 mil bispos, um número que, em geral, vinha à tona retoricamente numa sentença, como por exemplo: “Como você se atreve, um homem, se contrapor contra mil e duzentos?”. Mas como certas regiões, em particular o Norte da África, produziam muitos bispos em termos da população total, aquele número aproximado era uma subestimação. Nem incluía bispos além dos domínios romanos, como, por exemplo, da Etiópia ou Pérsia. Então, um concílio era legítimo se tinha 200 membros? 150? E 50? Não existia nenhum quorum oficial. O concílio tinha de incluir representações de cada região do mundo cristão, ou somente aquelas para quem as viagens eram geograficamente factíveis? Realmente, o último fator tinha importância numa época em que as estradas e as rotas marítimas eram áreas de recreação para invasores bárbaros, para hunos, vândalos e godos.

Não havia um plano estabelecido explicando como o Espírito Santo manifestaria suas intenções por meio das vozes dos bispos reunidos. A ideia de votar e buscar a maioria era uma ideia tão familiar no século V quanto é hoje, mas as votações, em geral, assumiam a forma de aclamação. Grupos de participantes gritavam por causas específicas,

provavelmente com slogans e cantos predeterminados em convenções. Nenhuma linha nítida separava um concílio eclesiástico de uma manifestação de rua. Além disso, nunca ficou claro se a cristologia era para ser estabelecida na base de uma maioria relativa ou de algum tipo de maioria absoluta. Mesmo depois da realização de uma votação decisiva, o concílio ainda tinha de buscar a ratificação do imperador, o que introduzia novas e excelentes oportunidades para *lobby* e tráfico de influência.

Essa irritante imprecisão explica a natureza geralmente caótica dos procedimentos, quando as respectivas partes mobilizavam grande quantidade de seguidores, e, ao mesmo tempo, desqualificavam as delegações rivais. Mesmo se um concílio votava de um modo específico, os dissidentes eram capazes de criar um concílio rival da minoria, votando como achavam adequado, e mandando a decisão para aprovação do imperador. Em geral, as decisões envolviam condenar os rivais ou sujeitá-los a anátemas, e, após alguns concílios – em especial, o Primeiro de Éfeso – um observador precisava de uma agenda para monitorar quem exatamente excomungou ou depôs quem.

Esse processo – ou, melhor, essa falta de processo – deu tanto poder à família imperial e às autoridades imperiais quanto aos patriarcas ou bispos. Qualquer relato a respeito das guerras por Jesus começaria com os grandes patriarcas, com figuras centrais da Igreja como Leão I ou Cirilo de Alexandria, e seus pares em Antioquia e Constantinopla; mas as decisões finais eram tomadas pelos imperadores: Teodósio II e Flávio Marciano. E além deles, no mínimo tão importantes quanto, havia as imperatrizes e princesas da época. Isso significava, sobretudo, a imperatriz Pulquéria, cuja aliança com a sucessão de generais bárbaros deu-lhe controle efetivo do Império Bizantino por trinta anos, enquanto Gala Placídia dominou durante muito tempo o Ocidente. Quase não menos importante foi Eudócia, poetisa e talento retórico, e patrocinadora do movimento monofisista após sua derrota no Concílio de Calcedônia. Sem essas e outras mulheres da família imperial, nenhum lado poderia ter existido ou competido por muito tempo. Pulquéria, acima de tudo, foi fundamental para definir o que se tornou a ortodoxia cristã. Sem sua intervenção pessoal e constante, as lutas no Primeiro Concílio de Éfeso e no Concílio de Calcedônia teriam, sem dúvida, tomado rumos diferentes. A Igreja deu-lhe o que merecia quando a proclamou santa. Por outro lado, a Igreja monofisista autossuficiente não teria sobrevivido sem a proteção de Teodora, imperatriz do século VI.⁴⁹

Todas as brigas teológicas tiveram importantes consequências políticas. Todos os grandes concílios envolveram um confronto entre as grandes sés patriarcais, cada uma representada por um prelado que se tornaria um grande santo, um pai da Igreja ou um herético condenado. Diversos líderes eclesiásticos também representaram uma tradição específica do poder político e, de fato, da monarquia. Quando o Império Romano desmoronou, os padrões mais antigos se reafirmaram, de modo que patriarcas alexandrinos, como Cirilo, consideraram-se e atuaram como – literalmente – antigos faraós ou reis-deuses ptolemaicos. Leão I e os papas romanos se consideraram sucessores dos antigos imperadores romanos, e os patriarcas de Constantinopla, líderes de uma teocracia cristã. As brigas teológicas não faziam sentido, exceto em termos desse confronto de autoimagens, já que as sombras das monarquias passadas e futuras tentavam assegurar sua supremacia como sucessoras legítimas de um regime moribundo. Os concílios de Éfeso e Calcedônia foram batalhas para o futuro político, tanto quanto uma guerra pela verdade eterna.

Fé violenta

Os bispos debatiam questões teológicas nos bastidores cheios de incenso dos concílios, mas suas decisões tinham um impacto mortal nas ruas e vilarejos, onde as pessoas leigas se convenciam de que o núcleo essencial da crença cristã estava em risco. O que podem nos parecer sutilezas filosóficas incitavam as pessoas comuns até o ponto de quererem matar, torturar ou expulsar seus vizinhos. O potencial de violência e perseguição existiu em uma fase bem mais inicial do desenvolvimento cristão do que muitos creem, certamente na época da Igreja primitiva, muito mais do que na da Igreja da Idade Média. Os concílios levaram à violência afrontosa em diversas partes do império: de levantes populares e golpes de estado até massacres e perseguições. Só com muita dificuldade as forças imperiais mantiveram o controle de regiões inteiras do império, especialmente territórios prósperos, mas insatisfeitos, como Egito e Síria.⁵⁰

A violência tampouco ficou limitada às lutas entre cristãos. Frequentemente, os historiadores comentam a respeito do aumento da intolerância da Igreja após a mesma alcançar status oficial no império; e de como a Igreja ficou cada vez mais hostil contra heréticos, pagãos e

judeus. No entanto, é especialmente nos anos dos grandes concílios, entre 410 e 460, que o nível de intolerância aumenta de modo assustador. Essa história é tanto resultado direto dos debates teológicos, como sua consequência natural. Pulquéria, que salvou a ortodoxia em 451, também era a força propulsora da campanha violenta contra os judeus, que prenuncia as perseguições antissemitas da Idade Média europeia. Adicionando à sensação “medieval” de alguns desses eventos – a violência religiosa, a intolerância, o antissemitismo e o fanatismo –, a dinastia regente na época de Éfeso e Calcedônia, incluindo a própria Pulquéria, era de origem espanhola. Embora ninguém sugira qualquer tipo de determinismo étnico, é curiosamente apropriado que o mundo cristão do século V se pareça muito com o tempo de Torquemada, o notório Grande Inquisidor.⁵¹

Quando o historiador Edward Gibbon descreveu a reação turbulenta ao Concílio de Calcedônia, ele manifestou surpresa que essa brutalidade pudesse irromper “na esteira de uma disputa metafísica”. No entanto, justificar intensamente a violência era um fator que os modernos muitas vezes ignoram e que vai muito além da mera metafísica. Também não faz sentido as tentativas de distinguir as motivações religiosas das não religiosas. A grande maioria das pessoas daquele tempo, instruídas e ignorantes, acreditava em visões de mundo providenciais. Elas acreditavam que a conduta incorreta ou a crença herética enraivecia Deus, e que essa raiva se manifestaria em termos muito materiais, em terremoto e fogo, invasão e derrota militar, fome e peste. A menos que os malfeitores ou crentes equivocados fossem suprimidos, a sociedade poderia perecer por completo. Para destruir esses grupos malevolentes, os ativistas tomavam providências que pareciam terrenas, políticas e cínicas, mas nunca podemos separar de verdade esses atos políticos da motivação subjacente irresistível, que era sobrenatural. Por mais que os historiadores possam usar o termo, nenhum “mundo secular” existiu independente da Igreja e da religião, e o estado romano, pagão ou cristão nunca foi secular em qualquer sentido moderno reconhecível. Nem havia qualquer coisa “apenas política”.

O monopólio da violência

No entanto, mesmo se os crentes religiosos fossem maltratados por causa de algum credo dissidente, na época ou agora, isso não significa que a

violência vai prosperar. Pelo contrário, a violência ocorre quando o Estado não tem a vontade nem a capacidade de reprimir grupos privados muito motivados. Essa condição pode surgir da fraqueza extrema do Estado e do colapso das instituições públicas, mas as entidades do Estado podem decidir conscientemente se aliar com grupos privados. Nos dois casos, o Estado perde aquilo que o sociólogo Max Weber descreveu de forma memorável: o seu monopólio da violência; e as consequências para a estabilidade política podem ser terríveis. A violência gera violência, sem nenhuma força externa para trazê-la a um fim.

Foi o que aconteceu no século V, quando as forças da Igreja e do império ainda estavam inseguras acerca dos limites apropriados do poder de cada um. Sim, o império era cristão, os líderes eclesiásticos deviam receber todo prestígio e favores devidos. No entanto, onde exatamente seu poder terminava em termos de supressão do paganismo ou do combate contra os rivais religiosos? Em 400, os imperadores davam sinais ambíguos a respeito de quão longe estavam dispostos a deixar ir as autoridades eclesiásticas, em termos de atuarem como entidades do governo, com os poderes de coerção e fiscalização envolvidos nisso. Por mais que funcionários civis exclusivos tentassem manter a paz nos concílios, eles enfrentavam uma batalha perdida quando a corte imperial falhava em apoiar suas decisões.⁵²

No entanto, novas correntes religiosas radicais transformavam ideias da base do poder, dando grande autoridade a líderes religiosos carismáticos. Na nova visão cristã, a rejeição da sexualidade e do mundo material levou Deus a conceder poderes sobrenaturais espantosos aos seguidores eleitos, e esses dons se manifestavam em visões e milagres curativos. Potencialmente, esse poder superava qualquer quantidade de força que o mundo secular podia aplicar contra ele. Os milhares que abandonaram a sociedade terrena – os monges e eremitas – tornaram-se heróis e modelos para aqueles que não conseguiam suportar fazer o sacrifício completo. E longe de desafiar esse mundo alternativo de poder espiritual, com suas hierarquias paralelas, os líderes terrenos procuraram imitá-lo. Mesmo a família imperial, naquele momento, aspirava aos objetivos da rejeição do mundo e do celibato, e escutavam com atenção os pronunciamentos dos santos e visionários.

No século V, bispos e outros líderes cristãos conseguiam mobilizar uma força impressionante para promover suas causas, tornando-se atores políticos poderosamente independentes. A Igreja virou não só um Estado dentro do Estado, como também um mecanismo estatal paralelo. Os

bispos controlavam a lealdade absoluta dos seus clérigos fiéis e de outros seguidores, tanto quanto proprietários de terras e patrícios podiam confiar em seus clientes. Os monges, em especial, atuavam como milicianos, transgressores sagrados, cujos bispos carismáticos podiam reunir à vontade para saquear templos pagãos, atacar ou matar oponentes, e intimidar teólogos rivais. Não eram monges ou clérigos perigosos se comportando mal, mas, sim, seguidores fiéis da Igreja, fazendo exatamente o que se esperava deles, além de suas disciplinas de oração, meditação e cura. Quando cidades ou regiões se dividiam em linhas de teologia ou fé, bispos e monges rivais literalmente lutavam pelo domínio nas colinas e nas ruas.⁵³

O extremismo orientado era o conceito de honra. Ao longo dos séculos, ideias de honra muitas vezes serviram como elemento subestimado do conflito religioso, e não só no cristianismo. Considerando o comportamento de algumas instituições eclesiásticas naqueles anos, é tentador traçar paralelos algo anedóticos com o crime organizado ou as organizações terroristas modernas; de vez em quando, o patriarcado de Alexandria se comportava como a Família Soprano. Mas essa comparação é mais plausível do que pode parecer: tanto nos tempos antigos como nos modernos, as sociedades mediterrâneas eram aglutinadas por certos temas culturais: clientelismo e proteção, honra e vingança, devoção à família e ao clã. A honra e a família dominavam as relações sociais em diversas regiões do Império Romano, e, em circunstâncias extremas, essas tinham de ser defendidas pela força. Boa parte da vida diária girava em torno de uma série constante de desafios à honra, respostas adequadas e demonstrações de superioridade. As pessoas se esforçavam para reafirmar a honra do seu grupo e, não menos importante, humilhar os rivais. Se não compreendermos as formas ritualizadas de disputa sangüinária e vendeta, não conseguiremos entender as sociedades mediterrâneas e do Oriente Próximo, quer no século V ou no século XXI.

Embora os monges e os clérigos prometessem renunciar a ideias de honra pessoal, considerando-as vaidade sem sentido, eles, com facilidade, transferiam essas lealdades para as instituições. Isso podia significar uma nova lealdade à Igreja em geral, ou a uma sé ou um mosteiro específico, e o clérigo lutava por aquela igreja ou mosteiro com todo ardor que anteriormente tinha dedicado a defender a honra de uma cidade ou de um clã. Os rivais derrotados tinham de ser humilhados formalmente, com todo o simbolismo ritual de degradação e submissão disponíveis para a Igreja e para o império. Quase não conseguimos

compreender a malignidade espantosa que marcou a longa batalha entre as grandes Igrejas de Antioquia e Alexandria, a menos se entendermos que estamos lidando nesse caso com uma disputa sanguinária literal, que se estendeu por um século ou mais. Em períodos posteriores, a ideia de satisfazer a honra ferida até se tornou central na teologia ocidental. Em 1100, aproximadamente, o monge Anselmo descreveu Cristo como o único sacrifício meritório o bastante para pagar a dívida de honra com Deus, que ele pagou por meio da sua morte na cruz. Essa teoria de expiação se tornou padrão para as Igrejas Católica e Protestante.⁵⁴

Os leigos também participaram das batalhas por meio de quadrilhas e gangues, pois a religião servia como distintivo cultural nas lutas pelo poder político. Como paralelo posterior, podemos comparar as facções religiosas com as estruturas de gangue dos Estados Unidos urbano do século XIX, trazidas à memória pelo filme *Gangues de Nova York*, de Martin Scorsese. Constantinopla – a Nova Roma – funcionava de maneira muito precisa. As gangues de rua mobilizavam as massas. Mas não só para a violência intertribal insensata. Essas gangues se sobrepunham às facções políticas e ao governo, e as lutas mais intensas se alastravam com influência e proteção oficiais. As rivalidades regionais também se manifestavam, pois as pessoas comuns identificavam líderes e escolas de pensamento específicos com suas próprias cidades e terras natais.⁵⁵

As paixões religiosas se estenderam até mesmo às duas grandes facções esportivas do Hipódromo, que adotavam a bandeira dos ortodoxos (azul) ou dos monofisistas (verde). Para imaginar um paralelo moderno, teríamos de supor que os debates correntes da Comunhão Anglicana fossem travados em partidas de futebol internacional, entre dezenas de milhares de *hooligans*, representando as Igrejas da (por exemplo) Inglaterra e Nigéria. Cada lado estaria pesadamente armado com facas e coquetéis molotov; cada um teria suas cores, slogans e faixas inconfundíveis – cartazes, por exemplo, portando as imagens de Rowan William, da Inglaterra, em um lado, e do primaz Peter Akinola, da Nigéria, do outro. A torcida nigeriana gritaria em favor da infalibilidade das escrituras, e a inglesa, da interpretação da Bíblia à luz da razão e do desenvolvimento de padrões de decência. No fim do dia, cada lado contaria seus mortos e feridos.

Clérigos fora de controle, demagogos religiosos com suas milícias santificadas, partidos religiosos usurpando as funções do Estado... Tudo remete aos piores estereótipos do islamismo radical contemporâneo no Irã, na Somália, no Iraque e no Líbano. E então, como agora, o problema residia não em alguma característica da própria religião, das suas doutrinas ou Escrituras Sagradas, mas, sim, na incapacidade do Estado de controlar a violência privada. Apenas um século depois da conversão do Império Romano, as Igrejas cristãs agiam exatamente na linha dos mulás mais radicais de hoje em dia. Isso, em si, indica que nada da violência ou intolerância vista frequentemente no islamismo atual está, por assim dizer, no DNA daquela religião, mas apenas reflete circunstâncias sociais e políticas específicas.

Em 511, aproximadamente, um evento ocorrido em Constantinopla sugere os paralelos. A Igreja da época tinha um hino querido, o Triságio (ou Três Vezes Santo), que glorificava: “Ó Santo Deus, Santo e Forte, Santo e Imortal” (as Igrejas ortodoxas o cantam até hoje). No entanto, o imperador Anastácio quis alterá-lo ao estilo monofisista, enaltecendo esse Deus “Que foi crucificado por nossa causa”. A nova fórmula proclamou que foi Deus sozinho que caminhou pelo solo da Palestina no século I e sofreu na cruz; uma concepção que ignora a realidade humana de Jesus. Os moradores da capital ficaram tão furiosos, que começaram um tumulto sangrento:

Pessoas de nível e posição passaram a correr muito perigo e diversas partes importantes da cidade foram incendiadas. Na casa de Marino, o Sírio, o populacho encontrou um monge do país. As pessoas cortaram a cabeça dele, dizendo que a oração foi incluída por sugestão dele; e após prenderem sua cabeça num poste, exclamaram com zombaria: “Vejam o conspirador contra a Trindade!”.^{[56](#)}

Podemos imaginar a reação se, no século XXI, uma turba muçulmana decapitasse um teólogo dissidente e carregasse o troféu pavoroso pelas ruas. Não só o crime seria denunciado (devidamente), mas também os ocidentais presumiriam que esse comportamento era parte do caráter fundamental daquela religião – uma intolerância sedenta de sangue, belicosa, que pode remontar a trechos mais severos do Alcorão. A decapitação seria considerada uma marca registrada do fanatismo islâmico. Sem dúvida, diríamos, os cristãos nunca agiriam dessa forma. No entanto, eles agiram.

Embora seja tentador considerar a política religiosa do século V apenas como uma questão de facção e partidarismo convencional, também precisamos lembrar dos conceitos específicos de autoridade que condicionam a política religiosa. Os hierarcas carismáticos reivindicam a guardiania das verdades sagradas; os profetas e visionários procuram redirecionar a história conforme as instruções pessoais do divino; as ordens religiosas ignoram o estado secular para criar a teocracia; e o culto do martírio sustenta um ciclo ascendente de violência. Novamente, quanto melhor entendermos a política contemporânea do Oriente Médio islâmico, mais inteligível se torna o passado cristão; e vice-versa. Constantinopla e Alexandria, na época; Bagdá e Mogadíscio, hoje. Embora os tipos de armas envolvidas sejam diferentes, os antigos exércitos de monges estrepitosos podem facilmente ser comparados com as forças xiitas que apoiam Moqtada al-Sadr na Bagdá e Basra contemporâneas. O Exército de Cristo antecedeu o Exército de Mahdi em cerca de 1600 anos.⁵⁷

Observar como as facções eclesiásticas da época dos concílios se apropriaram da autoridade espiritual muito frequentemente faz lembrar do mundo muçulmano moderno. Por séculos, as fatwas muçulmanas ou decretos religiosos eram emitidos somente por instituições autorizadas de eruditos e juristas, e esses textos transmitiam peso real no mundo islâmico. No século XX, no entanto, diferentes facções e até indivíduos se arrogaram o direito de emitir essas fatwas, em geral com o objetivo de justificar ações extremistas ou violentas. Atualmente, como no século V, os clérigos radicais não só denunciam os inimigos mais moderados, mas oficialmente os expulsam da fé. Uma *fatwa* pode declarar que, embora X se descreva em termos religiosos, ele, de fato, não é mais um membro da comunidade muçulmana, e, portanto, é um alvo adequado para a violência. Em outras palavras, eles os sujeitam a anátemas, exatamente como os cristãos faziam no século V. Os islamitas radicais têm um equivalente moderno direto do anátema cristão, na forma do *takfir*, isto é, o ato de considerar um muçulmano ou até um estado como *kaffir*, ou infiel. A noção de *takfir* é fundamental para o islamismo extremista que gerou Osama bin Laden.

Outras analogias também unem os extremistas antigos e modernos. Como nos tempos romanos tardios, uma visão providencial do mundo condiciona a ação política atual. Os radicais islâmicos acreditam que só por meio da purificação da fé o mundo muçulmano pode recuperar as boas graças de Deus, e reverter sua longa história moderna de derrotas

e desastres. Além disso, ideias de honra ainda incitam a violência em sociedades moldadas por noções de orgulho pessoal e familiar. Da mesma forma que os monges cristãos antigos lutavam pela honra de sua Igreja, os manifestantes islâmicos modernos defendem a honra do Profeta, de modo mais intenso quando sua imagem é depreciada em charges ou romances. O conceito de blasfêmia é absurdo, exceto no contexto de ideias de honra e vergonha.

Quando pensamos a respeito da história do cristianismo, visualizamos certos indivíduos e objetos significativos. Pensamos a respeito das catedrais medievais, das pinturas e esculturas maravilhosas da crucificação ou da madona, e, em geral, de algumas das glórias da cultura europeia – claro, juntamente com alguns dos aspectos sombrios daquela história: a intolerância e o fanatismo. No entanto, pensamos, sobretudo, a respeito do cristianismo enraizado na Europa e de alguém sem medo de investigar a imagem da face humana de Cristo. Conhecemos um mundo cristão medieval, com seus centros espiritual e intelectual em Roma e Paris, e não em Alexandria e Antioquia. Em cada estágio, então, estamos pensando a respeito de um mundo moldado pelo resultado daquelas lutas quase esquecidas do século V, que aconteceram num mundo de impérios e Estados que acabaram todos na ruína. No entanto, esses conflitos tiveram um impacto que sobrevive até os dias de hoje. Os encontros de Éfeso e de Calcedônia refizeram uma fé.

¹⁵ Richard Price e Michael Gaddis, eds., *The Acts of the Council of Chalcedon* (Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2007), 2:156, para “Slaughter him!” (“Massacrem-no!”); para “Gangster Synod” (“Sínodo dos Ladrões”), ver William Bright, *The Age of the Fathers* (London: Longmans, Green, 1903), 2:479–94; John Chapman, “Robber Council of Ephesus”, *Catholic Encyclopedia* (1909), vol. 5, em <http://www.newadvent.org/cathen/05495a.htm>.

¹⁶ W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1972); W. H. C. Frend. *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984).

¹⁷ Para tendências religiosas e culturais de longo prazo nessa era, ver Peter Brown, *The Rise of Western Christendom*, rev. ed. (Oxford: Blackwell, 2003). Gerald O’Collins, *Christology* (New York: Oxford Univ. Press, 1995). Ao longo deste livro, utilizei Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society* (New York: Oxford Univ. Press, 2001).

¹⁸ Thomas R. Lindlof, *Hollywood Under Siege* (Univ. Press of Kentucky, 2008).

¹⁹ Averil Cameron, “The Cult of the Virgin in Late Antiquity”, in R. N. Swanson, ed., *The Church and Mary* (Woodbridge, UK: Boydell, 2004), 1–21; Miri Rubin, *Mother of God* (New Haven: Yale Univ. Press, 2009).

[20](#) Stephen W. Need, *Truly Divine and Truly Human* (Peabody, MA: Hendrickson 2008).

[21](#) Pauline Allen, “The Definition and Enforcement of Orthodoxy”, in Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins e Michael Whitby, eds., *The Cambridge Ancient History: Late Antiquity and Successors A.D. 425–600* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000), 811–34; Mark Edwards, “Synods and Councils”, in Augustine Casiday e Frederick W. Norris, eds., *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c.600* (New York: Cambridge Univ. Press, 2007), 367–85; and Karl-Heinz Uthemann, “History of Christology to the Seventh Century”, no mesmo volume, 460–500.

[22](#) Grillmeier, *Apostolic Age to Chalcedon*, 520–42; Robert Victor Sellers, *The Council of Chalcedon* (London: S.P.C.K., 1953); Price e Gaddis, eds., *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:1–75. Ainda em 1951, a Igreja Católica considerava o concílio bastante importante para comemorar seus mil e quinhentos anos: Alois Grillmeier, ed., *Das Konzil von Chalkedon*, 3 vols. (Würzburg, Germany: Echter-Verl, 1951).

[23](#) J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (New York: Harper and Row, 1964).

[24](#) As citações são de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Philip Schaff e H. Wace, eds. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (New York: Christian Literature Company, 1895), series 2, vol. 12, 39–43; p. 41, para Lázaro; Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)* (London: Mowbray, 1996); Bernard Green, *The Soteriology of Leo the Great* (New York: Oxford Univ. Press, 2008).

[25](#) “Their blindness leads them” (“A cegueira deles leva-os”) é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 58, modificado.

[26](#) “If anyone has put his trust in Christ” (“Se alguém pôs sua fé em Cristo”) é citado de J. Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies* (London: S.P.C.K., 1966), 98. “We should not now be able to overcome” é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 39. Donald Fairbairn, *Grace and Christology in the Early Church* (New York: Oxford Univ. Press, 2003).

[27](#) Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, rev. ed. (New York: Oxford Univ. Press, 2006).

[28](#) Frend, *Rise of Christianity*.

[29](#) Paul B. Clayton, *The Christology of Theodoret of Cyrus* (New York: Oxford Univ. Press, 2007). No mundo moderno, estou pensando a respeito da controvérsia que cerca Jon Sobrino, teólogo jesuíta, cujas concepções cristológicas enfrentaram críticas violentas do Vaticano. Ver, por exemplo, sua obra *Christology at the Crossroads* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978).

[30](#) Brown, *Rise of Western Christendom*, 113–22. Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries* (New Haven: Yale Univ. Press, 1999).

[31](#) Clayton, *Christology of Theodoret of Cyrus*.

[32](#) Elizabeth S. Bolman, ed., *Monastic Visions* (New Haven: Yale Univ. Press, 2002); Robert S. Nelson e Kristen M. Collins, eds., *Holy Image, Hallowed Ground* (Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2006).

Para Cristo como criança, ver Evagrius, “History of the Church”, in Edward Walford, ed., *A History of the Church* (London: Henry G. Bohn, 1854), 258; Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, ed., G. R. Driver e Leonard Hodgson (Oxford: Clarendon, 1925), 137–38.

[33](#) Euan Cameron, *Interpreting Christian History* (Oxford: Blackwell, 2005).

[34](#) Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100–400* (New Haven: Yale Univ. Press, 1986), 93.

[35](#) Philip Jenkins, *The Lost History of Christianity* (San Francisco: HarperOne, 2008).

[36](#) Eugène Hyvernat, “Coptic Persecutions”, *Catholic Encyclopedia* (1911), vol. 11, em <http://www.newadvent.org/cathen/11707a.htm>. Birger A. Pearson e James E. Goehring, eds., *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1986); Stephen J. Davis, *The Early Coptic Papacy* (Cairo: American Univ. in Cairo Press, 2005); Roger S. Bagnall, ed., *Egypt in the Byzantine World, 300–700* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007); James E. Goehring e Janet A. Timbie, eds., *The World of Early Egyptian Christianity* (Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 2007).

[37](#) Frend, *Rise of the Monophysite Movement*; Brown, *Rise of Western Christendom*.

[38](#) Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages* (New York: Oxford Univ. Press, 2005); Chris Wickham, *The Inheritance of Rome* (London: Allen Lane, 2009); Julia M. H. Smith, *Europe after Rome* (New York: Oxford Univ. Press, 2005).

[39](#) Brown, *Rise of Western Christendom*. Leslie Webster e Michelle Brown, eds., *The Transformation of the Roman World A.D. 400–900* (Berkeley: Univ. of California Press, 1997).

[40](#) Jenkins, *Lost History of Christianity*.

[41](#) Fergus Millar, *A Greek Roman Empire* (Berkeley: Univ. of California Press, 2006); Henry Chadwick, *East and West* (New York: Oxford Univ. Press, 2003).

[42](#) J. M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West, 400–1000* revised ed. (Oxford: Blackwell, 1996). Para as línguas predominantes do século V, ver Millar, *Greek Roman Empire*, 84–129.

[43](#) James Carroll, *Constantine’s Sword* (New York: Houghton Mifflin, 2001); Elaine Pagels, *Beyond Belief* (New York: Random House, 2003); Karen King, *What Is Gnosticism?* (Cambridge, MA: Belknap of Harvard Univ. Press, 2003); Bart D. Ehrman, *Lost Christianities* (New York: Oxford Univ. Press, 2003); David L. Dungan, *Constantine’s Bible* (Minneapolis: Fortress, 2007). Uma história parecida de ascensão e queda é relatada por Rita Nakashima Brock e Rebecca Ann Parker, *Saving Paradise* (Boston: Beacon, 2008), embora elas situem a transição muito depois.

[44](#) Richard E. Rubenstein, *When Jesus Became God* (New York: Harcourt Brace, 1999).

[45](#) Para outros rituais de inclusão, ver Michael Philip Penn, *Kissing Christians* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2005).

[46](#) Ramsay MacMullen, *Voting About God in Early Church Councils* (New Haven: Yale Univ. Press, 2006). Norman P. Tanner, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils* (Washington, DC: Georgetown

Univ. Press, 1990).

[47](#) Michael Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ* (Berkeley: Univ. of California Press, 2005).

[48](#) MacMullen, *Voting About God*.

[49](#) Millar, *Greek Roman Empire*.

[50](#) Gaddis, *No Crime for Those Who Have Christ*.

[51](#) Guy G. Stroumsa, "Religious Dynamics Between Christians and Jews in Late Antiquity (312–640)", in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 151–72.

[52](#) H. A. Drake, "The Church, Society and Political Power", in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 403–28.

[53](#) Gaddis, *No Crime for Those Who Have Christ*. Para o mundo dos monges, ver Susan Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis* (Berkeley: Univ. of California Press, 1990); Daniel Caner, *Wandering, Begging Monks* (Berkeley: Univ. of California Press, 2002); Jennifer L. Hevelone-Harper, *Disciples of the Desert* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2005).

[54](#) Gustaf Aulén, *Christus Victor* (New York: Macmillan, 1972); Sandra Visser e Thomas Williams, *Anselm* (New York: Oxford Univ. Press, 2009).

[55](#) Alan Cameron, *Circus Factions* (New York: Oxford Univ. Press, 1976).

[56](#) Evagrius, "History of the Church", in Walford, *History of the Church*, 386, alterado.

[57](#) Thomas Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2008); Patrick Cockburn, *Muqtada Al-Sadr* (New York: Scribner, 2008).

Anexo ao Capítulo 1:

Os concílios gerais da Igreja

Ao longo dos séculos, a Igreja convocou diversos concílios e encontros em níveis regional e local, mas alguns grandes eventos foram reconhecidos como tendo autoridade notável para todo o mundo cristão. De fato, foram gerais ou universais (ecumênicos). As Igrejas católica, ortodoxa e protestante concordaram em considerar os sete primeiros desses concílios gerais como consagrados. Embora esses concílios abordassem itens diversos de crença e prática, cada um focalizou principalmente uma questão ou um debate que era especialmente divisivo na época. Cada concílio proclamou um conjunto de concepções que se tornou ortodoxia estabelecida para a maior parte da Igreja, embora, em cada caso, o grupo derrotado não deixasse de existir da noite para o dia. Os sete primeiros concílios foram:

- I. *Primeiro Concílio de Niceia* (325). A Igreja estava dividida a respeito da divindade de Cristo. Os seguidores de Ário acreditavam que, como ser criado, Cristo era inferior a Deus, o Pai. Seus adversários, liderados por Atanásio de Alexandria, achavam que todas as três pessoas da Trindade – Pai, Filho e Espírito Santo – eram totalmente iguais. O Concílio de Niceia resultou em uma vitória decisiva do grupo trinitário sobre os arianos. Atanásio conseguiu se tornar bispo de Alexandria.
- II. *Primeiro Concílio de Constantinopla* (381). O imperador Teodósio I convocou esse concílio principalmente para solucionar os debates contínuos a respeito da Trindade. Os arianos continuaram poderosos muito depois do Concílio de Niceia, enquanto alguns grupos negavam a divindade plena do Espírito Santo. O Concílio de Constantinopla procurou solucionar essas questões, e definiu o papel do Espírito Santo na Trindade. Esse concílio criou uma versão expandida do credo originalmente declarado em Niceia, e quando as gerações posteriores utilizam o assim chamado credo niceno, elas estão, de fato, usando a forma aceita em Constantinopla, em 381.

III. *Concílio de Éfeso (431)*. Com as questões trinitárias solucionadas em grande medida, o foco principal do debate se voltou para a cristologia, isto é, a compreensão correta do caráter de Cristo e a relação entre suas naturezas humana e divina. Nestório, patriarca de Constantinopla, foi acusado de dividir as duas naturezas de uma forma que fez da Virgem Maria a mãe de Cristo, mas não de Deus. Seu principal adversário, o patriarca Cirilo de Alexandria, pregava a unidade plena das naturezas de Cristo. A concepção de Cirilo triunfou, com o apoio do papa romano, e o grupo nestoriano foi condenado. Permanece em aberto a questão se Nestório, de fato, manteve a concepção atribuída a ele.

[Segundo Concílio de Éfeso (449). Embora gerações posteriores tenham se recusado a reconhecer as credenciais deste concílio, ele foi convocado quase da mesma forma que seus predecessores. A Igreja de Constantinopla estava muito dividida, com um grupo de peso enfatizando a natureza divina única de Cristo. Flaviano, bispo de Constantinopla, condenou essa concepção como radical e herética. Sob pressão de Dióscoro, patriarca de Alexandria, um concílio se reuniu para investigar e condenar Flaviano e apoiar os ensinamentos da Natureza Única. O concílio se degenerou numa cena de crime, na qual Flaviano sofreu ferimentos mortais. Posteriormente, esse encontro foi rejeitado, sendo considerado um “Sínodo dos Ladrões”, e não um concílio de verdade.]

IV. *Concílio de Calcedônia (451)*. O quarto concílio foi convocado para reverter os resultados desastrosos do recente Sínodo dos Ladrões. O concílio condenou as ações de Dióscoro de Alexandria e dos seus aliados. Depois de debates intensos, também se formulou uma definição do ser de Cristo, que o apresentou tanto como plenamente divino como plenamente humano. Essa histórica definição calcedônica deveu-se muito ao pensamento do papa romano Leão I.

V. *Segundo Concílio de Constantinopla (553)*. No século seguinte ao Concílio de Calcedônia, a Igreja continuava muito dividida a respeito das questões cristológicas, com diversas regiões continuando a enfatizar a Natureza Única de Cristo (o movimento monofisista). Em parte para reconciliar esses dissidentes, o imperador Justiniano convocou um concílio que condenaria os escritos de alguns teólogos mortos há muito tempo, que os monofisistas consideravam seriamente heréticos. O Segundo Concílio de Constantinopla condenou os escritos

polêmicos – os assim chamados Três Capítulos – mas ao custo de criar novos desacordos. Somente após alguns anos como prisioneiro do império, o papa romano Virgílio foi intimidado e teve de aceitar as decisões do Concílio.

VI. *Terceiro Concílio de Constantinopla (680-81)*. Na tentativa desesperada de solucionar as guerras cristológicas, os imperadores bizantinos procuraram estabelecer que, independentemente do que as pessoas pensassem a respeito das naturezas de Cristo, no mínimo deveriam concordar que ele tinha uma vontade única. Infelizmente o acordo não agradou ninguém, e muitos atacaram essa política imperial como heresia monotelista (Vontade Única). O Terceiro Concílio condenou o monotelismo, declarando a crença de que Cristo tinha duas vontades, e também duas naturezas.

VII. *Segundo Concílio de Niceia (787)*. A partir da década de 720, o Império Bizantino dividiu-se violentamente a respeito da questão de ícones e imagens, com alguns ativistas sustentando que tais imagens deviam ser proibidas como idólatras. O Segundo Concílio de Niceia declarou que essas imagens eram válidas, desde que fossem veneradas, em oposição a serem adoradas em si mesmas.

Parte 1

Deus e César

Pretendo discutir a origem, o progresso e os destinos das duas cidades, a terrena e a celeste, que no mundo presente estão unidas e, por assim dizer, emaranhadas.

Agostinho de Hipona

A guerra das duas naturezas

O mistério da humanidade de Cristo, de que Ele se entranhou em nossa carne, está além de toda compreensão humana.

Martinho Lutero

Ainda que desejável, respondeu a Fada Bondosa, a carnalidade angelical ou espiritual não é fácil, e de qualquer modo sua manifestação seria severamente prejudicada por ser metade carne e metade espírito, um frustrante e neutralizador sortimento de frações, já que os dois elementos estão em variação permanente.

Flann O'Brien

No ano de 428, Nestório, novo patriarca da capital imperial de Constantinopla, denunciou o que lhe pareceu uma preocupante tendência de devoção popular. Os cristãos poderiam perfeitamente venerar a Virgem Maria, mas não – argumentou – chamá-la de *Theotokos*, Portadora de Deus ou Mãe de Deus. Melhor chamá-la de *Christotokos*, Mãe de Cristo, o que levantaria questões teológicas menos problemáticas.

No entanto, essa tentativa de evitar inovações perigosas foi, ela própria, vista como um imprudente desafio à doutrina em vigor, e a intervenção de Nestório deflagrou uma série de conflitos que apartaram a Igreja e o império. O processo foi muito rápido. No prazo de três anos, a observação de Nestório viu-se associada a uma heresia, despertando discórdias que dividiram a Igreja de Constantinopla e, a partir dela, grande parte do mundo ocidental. O dirigente sofreu vigoroso contra-ataque, a culminar em um concílio geral que chegou perto de causar um cisma dentro da Cristandade; foi denunciado, deposto e posteriormente derrotado. Bastaram três anos! Esse prazo indica como as comunicações rápidas prevaleciam dentro do antigo império e como era fácil a transmissão cultural permitida pela língua grega. O mundo cristão podia se espalhar do Atlântico à Pérsia, mas ainda se confundia com um modesto vilarejo.

A velocidade da evolução da crise sugere que os temas de modo algum eram novos. Antes, estavam presentes no arcabouço cultural, esperando

pela fagulha capaz de acendê-los, e a rapidez dos eventos sugere uma atmosfera bastante inflamável na política eclesiástica. O furor do episódio nestoriano consistiu, de fato, em outra fase de uma batalha que se travava por séculos. Seus participantes haviam combatido longamente a ideia de Verbo encarnado, e desenvolveram um mundo inteiro de conceitos e termos especializados: ser e natureza, pessoa e substância. Mas como, de fato, a cristologia tornou-se uma brutal divisora de grupos e, afinal, uma demolidora de impérios?⁵⁸

1. Abrangendo Cristo: de 30 a 300, aproximadamente

DEUS E HOMEM?

Os Evangelhos permitem diversas interpretações concernentes à natureza e identidade de Cristo. Como, explicitamente, Jesus reivindica ser uno com Deus? Se tomarmos o perfil principal de Jesus Cristo no Evangelho de João, estaremos provavelmente focando uma figura divina. Já a leitura dos Evangelhos sinópticos (Mateus, Marcos, Lucas) demanda mais atenção à realidade humana.⁵⁹

Sem dúvida, a ideia de Cristo como Deus e homem ao mesmo tempo é antiga na Igreja. No século II, Inácio de Antioquia escreveu um texto que seria familiar aos devotos posteriores, até os dias presentes. Segundo ele, “Nosso Senhor Jesus Cristo” era:

De carne e de espírito,
Nascido e por nascer,
Deus feito em carne... a partir de Maria e de Deus.

Outras conceituações se tornaram viáveis, além de frequentes. Desde os tempos apostólicos, muitos grupos fabricaram suas interpretações particulares sobre a relação entre o humano e o divino. Listas de antigas heresias incluem diversos agrupamentos com visões distintas da cristologia. Claro, o fato de serem vistas como heresias e muitos “ismos” significa que elas perderam a batalha das ideias e se tornaram desvios da fé, em vez de corrente principal.⁶⁰ (Ver Anexo deste capítulo: Algumas antigas interpretações de Cristo.)

Entre os primeiros seguidores de Jesus, muitos o viam como profeta, ou Messias, mas não como figura divina ou como Deus encarnado. Esses grupos judaico-cristãos, usualmente denominados *ebionitas*, talvez

representem um fóssil dos primeiríssimos movimentos de Jesus. Com as crescentes tensões entre judeus e cristãos, a Igreja condenou qualquer conceito que parecesse próximo ao judaísmo. Mas o ponto de vista judaico voltou à baila em posteriores debates teológicos, quando pensadores que enfatizavam a natureza humana de Cristo foram acusados de simpatias judaicas.⁶¹

DUAS NATUREZAS? O FILHO ADOTADO

Outras teologias largamente difundidas plasmaram duas naturezas distintas, a humana e a divina, mas falaram do fator divino, o Logos, invadindo e asoberbando o humano. Aulas sobre o que poderia ser chamado de *adocionismo* ensinaram que Jesus era inteiramente humano, mas que sobre ele havia descido um poder divino garantidor de sua unção, sua “cristicidade”. Tinha obtido a filiação a Deus em algum momento específico, através de um processo de adoção divina.⁶² Por mais que tais ideias tenham sido excluídas da moderna ortodoxia cristã, elas despontam quase logicamente da leitura de certas partes do Novo Testamento.

Assumindo-se que Jesus se tornou Deus, quando e como isso ocorreu? Cristãos atuais têm pouca dificuldade com a questão, familiarizados com a doutrina do nascimento a partir de uma virgem. Tal conceito é reforçado por histórias e pinturas sobre a anunciação a Maria, ao lado de séculos de cumulativas tradições de Natal, e dos eventos em torno do nascimento de Emanuel. É óbvio, pensamos, que ficou evidente por si só o momento no qual um ser divino apareceu no mundo, em forma humana. Mas um vasto conjunto de pensadores pioneiros veem esses relatos de forma diferente, e possuem boa base nas escrituras para suas crenças.

O conceito de um nascimento sem perda da virgindade está inquestionavelmente presente nos Evangelhos de Mateus e Lucas, porém não há traço disso em outras partes do Novo Testamento. Entre as epístolas de Paulo, os Gálatas falam de Deus enviando seu Filho, “nascido de uma mulher”, mas nem aí nem em outro lugar Paulo sugere algo de incomum a respeito da concepção e do nascimento de Jesus. Embora Paulo pudesse ter escrito de modo explícito sobre “uma virgem”, ele usou o termo geral para “mulher”, *gyne/gynaikos*. Dois dos evangelistas, Marcos e João, não fazem referência à história do nascimento de Jesus, como também não o hipotético evangelho perdido Q. A omissão também marca antigos evangelhos alternativos como o de Tomé. Mesmo em

Mateus e Lucas, a ideia do parto com virgindade nunca reaparece depois dos capítulos iniciais, e está ausente na sequência de Lucas a seu evangelho, o livro dos Atos dos Apóstolos. Ainda que alguns argumentem que o Livro das Revelações se refere a Maria e seu filho, o texto é aberto ao debate e, em todo caso, não menciona um nascimento com virgindade. Pelo menos no Novo Testamento, nenhum apóstolo ou pregador cristão tenta convencer o público de histórias sobre os miraculosos atos de concepção ou nascimento de Jesus, nem da existência de uma manjedoura rodeada de reis e anjos. Inácio de Antioquia acredita definitivamente no parto virgem, mas por outro lado essa ideia causou reduzido impacto nos chamados “pais apostólicos”, os pensadores cristãos do período entre 90 e 140, aproximadamente.

Lendo Marcos, João ou Q, na falta de histórias de Natal poderíamos pensar no batismo de Jesus, mais que em seu nascimento, como o momento em que ele adquiriu a divindade. Leia-se por exemplo o relato de Marcos, que, de acordo com o consenso de eruditos, é o mais antigo evangelho (completo) sobrevivente; mas imagine-se que chegamos a ele sem assumirmos nada do conteúdo de leituras prévias. O texto começa com o tema da preparação do Caminho, termo que os primeiros adeptos de Jesus utilizaram para sua nova fé. Fala da missão de João Batista e então surge Jesus em pessoa para ser batizado, sem qualquer descrição de seus antecedentes ou sugestão de que fossem seres diferentes das pessoas comuns. Naquele instante, o Espírito desce sobre Jesus como um pombo, e ele então foge para a imensidão desértica, presumivelmente para se confrontar com a nova e espantosa realidade que encontrou. O Evangelho de João oferece uma sequência similar. A diferença, claro, é que aqui o texto principia com o famoso prólogo que descreve a Encarnação, o Verbo encarnando. Estamos habituados a ler isso como um conto de Natal, com o Verbo nascendo em uma manjedoura de Belém, e essa é uma interpretação perfeitamente possível – mas não a única. Alguns podem entender o simbolismo de “o Verbo encarnando” em termos de uma figura divina que se materializa nos montes da Judeia na aparência de um homem de seus trinta anos, pronto a começar uma missão espiritual: é basicamente o que assimilaram os primeiros crentes gnósticos cristãos. De outra maneira, pode-se considerar o prólogo como a descrição do que aconteceu com Jesus quando ele emergiu do rio Jordão.

Para muitos pioneiros da fé cristã, Jesus era um bom e santo homem, mas apenas no momento de seu batismo no Jordão subitamente se sentiu

prostrado pelo poder da divindade, o Logos ou Espírito Santo. No início do século II, o influente pensador gnóstico Cerinto popularizou essa ideia de Jesus sendo possuído por uma força divina durante seu batismo. Desse modo, então, a crucifixão teria marcado o momento em que o poder de Cristo deixou o homem Jesus. Conforme o Evangelho de Pedro, também datado do século II, Cristo na cruz gritou: “Meu Poder, meu Poder, por que você me abandonou?” De acordo com o padre Irineu, da Igreja ortodoxa, escrevendo em torno de 180, Cerinto

considerava Jesus não como nascido de uma virgem, mas como o filho normal de José e Maria, em conformidade com o decurso das gerações humanas. Apesar disso, Jesus foi mais reto, prudente e sábio do que muitos outros homens. Mais ainda, após seu batismo, Cristo desceu sobre Jesus na forma de uma pomba representativa do Regente Supremo. Proclamou a fé no Pai desconhecido e realizou milagres. Mas por fim Cristo apartou-se de Jesus, que sofreu e ergueu-se de novo, enquanto Cristo permanecia impassível, levando-se em conta que era um ser espiritual.

Irineu explicou ainda que, segundo a visão gnóstica,

esse Cristo passou através de Maria tal como a água por um tubo; então desceu sobre Jesus na forma de uma pomba, por ocasião do batismo, afirmando-se como o Salvador pertencente à *pleroma* (a plenitude da divindade).

Outras passagens do Novo Testamento também apoiam conceitos de Cristo que se adaptam bem ao que se tornou a ortodoxia padrão, embora apontem a Ressurreição, mais do que o batismo, como o momento no qual Jesus obteve a condição divina.⁶³

Pode-se arguir que a corrente principal da Igreja manteve viva a velha fascinação pelo batismo de Cristo, longo tempo depois que a teologia oficial rejeitou o evento do batismo como o instante em que Cristo se tornou Divindade. Embora a ideia seja especulativa, aquilo que conhecemos como o Dia de Natal pode preservar lembranças do tempo no qual alguns cristãos realizavam uma celebração especial do batismo de Cristo – mais que seu nascimento – como o momento-chave da vida dele.

Certos calendários religiosos nos reservam uma surpresa: cristãos

modernos festejam o Natal (Christmas) no meio do inverno, enquanto a Igreja primitiva localizava o nascimento de Cristo em maio. (Nenhum pastor de ovelhas, em sã consciência, estaria nas colinas da Judeia observando flocos de neve, em dezembro). Mas outras possíveis explicações existem para a celebração natalina no inverno. Sabe-se que, no século II, gnósticos egípcios seguidores do filósofo alexandrino Basílides comemoravam o batismo de Jesus como algo sagrado, e o festejavam no dia 6 de fevereiro. Ao longo dos séculos, as Igrejas ortodoxas costumavam celebrar durante o inverno o nascimento de Jesus, não seu batismo, e a data de 6 de janeiro marca a festa da Epifania. Para os religiosos ocidentais, esse é o dia no qual os Magos visitaram Jesus no estábulo e veneraram a manifestação da glória de Cristo na forma de um bebê recém-nascido. Séculos depois, porém, outras culturas cristãs combinaram a celebração do nascimento de Cristo com a lembrança de seu batismo nas águas do Jordão. Templos ortodoxos orientais comemoram a Epifania como o festival do batismo de Cristo. Na velha Igreja da Etiópia, antiga Abissínia, tal evento constitui o foco da festa de *Timqat*, ou Epifania, ainda um dos maiores festivais do ano litúrgico, e *Timqat* é o termo, no idioma amárico local, para “batismo”.⁶⁴

As doutrinas *adocionistas* sobreviveram através do século III, e reviveram poderosamente na década de 260 por influência de Paulo de Samósata, bispo de Antioquia. Este sustentava que Maria era a mãe do homem Jesus, que receberia o Logos durante seu batismo.

Assim consagrado pelo Espírito Santo, ele aceitou o título de ungido [*Christos*], sofrendo de acordo com sua natureza, operando maravilhas de acordo com sua graça. Por firmeza de objetivos e de caráter, comparou-se a Deus; mas, tendo se mantido livre de pecado, uniu-se à Divindade de modo a ganhar o domínio da compreensão e da inteligência, como se tivesse poder e autoridade em matéria de feitos milagrosos.

Na época, tal visão foi contestada como sendo ebionita e judaica, porque colocava demasiada ênfase na natureza humana de Jesus. Detalhe importante para posteriores debates, pois Paulo de Samósata tornou-se o precursor das teorias das Duas Naturezas de Cristo.⁶⁵ E enquanto a Igreja de Antioquia rejeitava o *adocionismo*, seus teólogos sempre insistiram em destacar a realidade humana de Cristo, somada ao aspecto divino.

Outros crentes antigos acentuaram a divindade de Cristo ao ponto de quase negar sua humanidade: Cristo teria uma única natureza, a de Deus. E esses cristãos também puderam encontrar apoio a sua tese nas Escrituras e na tradição antiga. Em determinada versão, Cristo assumiu a forma humana como um disfarce para visitar o mundo; sua aparência e seus sofrimentos constituíram um caso de ilusão – daí o nome *docetistas*, da palavra grega *dokein*, que significa “parecer”. Já na era do Novo Testamento, as Epístolas de João condenaram aqueles que refutavam a forma carnal de Cristo. Alguns docetistas buscaram apoio “oficial” no hino que é lembrado em Filipenses 2. Nele, Cristo toma o aspecto ou forma (*morphe*) de um escravo, e é nascido em forma humana, à semelhança dos mortais. Esse hino é tão antigo que já por volta do ano 60 o evangelista Paulo chega a citá-lo como um texto bem difundido, anterior a qualquer dos quatro Evangelhos como os conhecemos.

A crença em Cristo como ilusão teve maciças implicações na prática e na devoção da Igreja. Por exemplo, se Cristo era imaterial, os crentes só poderiam receber um benefício simbólico da Eucaristia. Aquele pensamento colocou os docetistas à parte da Igreja emergente e foi um dos maiores motivos para Inácio de Antioquia criticá-los no começo do século II, chamando-os de “ateus e “infiéis”. No entanto, ideias semelhantes gozaram de longa história na Síria e no Oriente, onde foram consagradas graças à inclusão em muitos evangelhos alternativos. Essa teologia ainda se tornou parte da nova religião – o maniqueísmo – fundada pelo persa Mani, a qual pregava um conflito radical entre luz e escuridão, espírito e matéria, Deus e Diabo. Do ponto de vista antimaterial, era monstruoso sugerir que Cristo possuísse uma forma humana, ou (como zombava Mani) que “nascesse do sangue, da carne e dos eflúvios doentios de uma mulher!”. No Ocidente, um dos mais renitentes advogados da natureza real e material de Cristo foi Tertuliano, religioso africano que escreveu sua obra em torno do ano 200. Em seu texto *De Carne Christi* (*Da carne de Cristo*), argumentou que nenhuma doutrina do Cristianismo fazia sentido a menos que se aceitasse a natureza real e física da Encarnação: “Deus precisa possuir carne, a fim de ter uma verdadeira morte e uma autêntica ressurreição”. Embora nunca usasse a frase exata, o trabalho de Mani é mais bem lembrado pela justificativa que oferece aos crentes na Encarnação: Creio nela por ser um absurdo!⁶⁶

As Igrejas principais lutaram repetidamente contra as crenças na Natureza Única, através dos séculos II e III. A partir do ano 200, mais ou menos, a maior controvérsia envolvia o conceito de que Cristo possuía um corpo humano, mas não uma identidade ou personalidade separada daquela que o unia a Deus. Pai, Filho e Espírito Santo seriam apenas estilos de uma só realidade, três nomes para uma só substância, e não faria sentido falar-se de Trindade. Essa foi a teoria proposta em torno de 220 por Sabélio, padre e teólogo que lecionou em Roma e acabou punido por heresia. Defendia ideias de tal modo polêmicas que praticamente inexistem registros de suas verdadeiras palavras. De acordo com ele, Cristo era uno com o Pai, a ponto de ter sido o Pai quem sofreu na cruz. Nos termos de teorias subsequentes sobre a identidade de Cristo, isso representava uma versão radical da crença na Natureza Única. A ideia do herético Sabélio, porém, agradou aos cristãos que alimentavam um horror tipicamente judaico a qualquer desvio do monoteísmo e se preocupavam em fazer de Cristo um segundo e distinto Deus.⁶⁷

MANTENDO CRISTO HUMANO

Lembranças desses debates estavam bastante vivas no tempo de Nestório. Rótulos e denominações serviam então como códigos convenientes para estigmatizar inimigos. Se alguém destacasse fortemente a natureza singular de Cristo, seus críticos o denunciariam (de modo ultrajante) como sendo um sabeliano. Já alguém que trilhasse o caminho oposto, realçando as duas naturezas separadas de Cristo, corria o risco de ser chamado de seguidor de Cerinto ou Paulo de Samósata. No final do terceiro século, a Igreja ocidental já havia plasmado uma fórmula capaz de evitar ambos os extremos. Em termos latinos, Jesus Cristo vinha a ser uma *persona* (pessoa) na qual existiam duas *substantiae* (substâncias): divindade e humanidade.⁶⁸

À luz de conclusões posteriores sobre o curso da doutrina cristã, vale a pena sublinhar apenas o que os diferentes lados estavam assumindo a respeito da divindade de Cristo. Para leitores modernos, reivindicações sobre tal tema representam uma distorção tardia dos apelos originais. Conforme tal pensamento, a Igreja ancestral via Jesus como um homem, e só mais tarde, retroativamente, atribuiu-lhe a divindade. Essa elevação de *status* esteve associada em especial com a conversão do Império Romano ao cristianismo e eventos como o Concílio de Niceia em 325. No seu romance *O código Da Vinci*, Dan Brown sugere que Niceia foi o palco

e o momento em que Jesus *tornou-se* Deus, em resultado dos jogos de poder entre o império e a Igreja: ele obteve sua Divindade por voto majoritário.

No entanto, pelo menos por um século antes disso, a realidade da natureza divina de Cristo foi escassamente discutida, e a certeza irrestrita quanto a ela cresceu sob o domínio dos quatro evangelhos canônicos. Quanto mais populares Mateus e Lucas se tornavam, como relatos padrões da vida de Jesus, mais difícil era barrar a difusão das emocionantes histórias de sua concepção e nascimento milagrosas. Memórias dessas narrativas permearam as mentes dos fiéis e aproximaram Marcos e João do público, a ponto da sua obra ser assumida como uma espécie de história do nascimento. Batalhas verbais irromperam não sobre a divindade de Jesus Cristo, mas envolvendo a questão de quais elementos humanos haviam permanecido nele. Já por volta do ano 200, aqueles movimentos judaico-cristãos que viram Jesus como uma figura puramente humana se tornaram raros e isolados. O autêntico combate envolvia um ponto bastante diferente: como Cristo poderia permanecer humano?

2. O Século IV

AS NOVAS GUERRAS DE NICEIA

O problema de quão fortemente Cristo se achava unido a Deus Pai provocou a chamada crise ariana. Ário era um polêmico padre de Alexandria que defendia Cristo como figura imensamente poderosa e sagrada, de dimensões sobrenaturais, porém, como o Pai o teria criado em um momento específico, não poderia desfrutar de condição igualmente divina. Outros estudiosos, liderados pelo bispo egípcio Atanásio, acreditavam com a mesma passionalidade que Cristo era por inteiro uno com o Pai, parte de um Deus definível como Três-em-Um, e que sempre manteve tal *status*. A posição ortodoxa da Igreja podia ser resumida em um lema toscamente traduzível por: “Nunca houve uma *era* em que Ele não era.”⁶⁹ Isso ocorre com frequência em tais embates filosóficos, quando as diferenças entre os dois lados não se mostram realmente grandes. Arianos e atanasianos sustentavam que Cristo era intimamente próximo do Pai e já existia antes da criação do universo. Os atanasianos acreditavam que Cristo representava o mesmo ser (*homousios*) que o Pai; os arianos pensavam que ele era um ser

semelhante (*homoiousios*), mas não igual; uma simples letra fazia toda a diferença.

Atanásio marcou expressiva vitória nesse conflito, mas assim ele também abriu terreno para a compreensão da Natureza Única de Cristo. Em 325, o Concílio de Niceia condenou a visão ariana, por herética. O concílio asseverou sua crença em

um só Senhor Jesus Cristo, Filho Único de Deus, gerado pelo Pai, ou seja, pela substância (*ousia*) paterna. Daí o fato de ser o Deus de Deus, a luz da luz, o Deus real de um Deus real, um ser criado da mesma substância (*homoousios*) que a do Pai, através de todas as coisas existentes no céu e na Terra; para a humanidade, e para nossa salvação, ele veio à Terra e se encarnou (carnalizou-se, ou *sarkothenta*), transformou-se em humano (foi “humanizado”, ou *enanthropesanta*).^{[70](#)}

O Concílio de Niceia tornou-se um momento lendário na história da Igreja, assinalando o triunfo de uma recém-declarada ortodoxia. E embora a imposição dessa nova perspectiva sobre toda a Igreja levasse séculos (arianos, godos e lombardos ainda dominavam largas porções da Europa ocidental no século VI), a doutrina de Atanásio finalmente prevaleceu. Mesmo hoje, centenas de milhões de pessoas que frequentam igrejas liturgicamente orientadas ecoam a doutrina toda semana, quando recitam um credo que declara, em qualquer linguagem, que Cristo é um ser uno com o Pai. Mas, longe de encerrar o debate teológico, Niceia na verdade abriu novas frentes de batalha. Perto do fim do século IV, as Igrejas principais e mais fortes haviam chegado a um acordo sobre a natureza de Deus e a Trindade, mas os debates agora se dirigiam à natureza de Cristo e ocuparam todo o século V.^{[71](#)}

É que a própria definição nicena levantava reais problemas quanto às ideias sobre a humanidade de Cristo. O texto veiculado de fato confirma a crença no Cristo humano. Não só Jesus se tornou encarnado, mas também se converteu em humano, *antropos*. O povo podia discordar do significado desses termos, e tal polêmica abriu um fosso entre as Igrejas de Alexandria e Antioquia. O Evangelho de João fala do Logos “encarnando” (*sarx*), e mais tarde diversos pensadores viram o Logos como o princípio-guia da carne ou corpo de Cristo. Tal aproximação *Logos-sarx* (Verbo-carne) seduziu alexandrinos como Atanásio. Mas seria possível entender isso como o conceito de Deus habitando um corpo

humano, sem real identidade com suas características: Jesus, nesse sentido, seria apenas um representante genérico da espécie humana. Já os antioquenos se preocupavam com o fato de que essa tese minimizasse a plena humanidade de Jesus. Ele era mais que um corpo, era um indivíduo real com uma história de vida particular, com mente humana e toda a vontade e os desejos que isso implica – podia inclusive chorar! Em concordância, pensadores de Antioquia deram mais ênfase ao Cristo humano, o *anthropos*, daí falarem de um *Logos-anthropos* (Verbo-homem). Ganhar humanidade, converter-se em *anthropos*, teria de implicar uma completa condição humana.⁷²

E existia então o denso termo *homoousios*, que agora ganhava por direito um *status* quase escritural: uma ideia que não podia ser desafiada com segurança, embora fosse útil para apoiar as teorias da Natureza Única. Se de fato Cristo dividia uma essência em comum com o Pai, o que teria acontecido com o homem Jesus? Significativamente, o credo niceno nada diz de modo literal sobre o que fez Jesus entre sua encarnação humana e sua crucifixão, sob o império de Pôncio Pilatos. Não se tem uma só palavra sobre seus milagres ou parábolas, seus sermões ou ensinamentos, nada a respeito de sua vida terrena: é como se em sua existência interposta e na trajetória subsequente não tivesse ocorrido nada de marcante. Nem Atanásio, por mais que tentasse, poderia defender a natureza humana desse Cristo. Na realidade, críticos do Concílio de Niceia possuíam boas razões para afirmar que o grande concílio havia apenas reinstalado as velhas doutrinas de Sabélio, sob nova roupagem: a tese de que Cristo era somente uma forma, um modo de ser divino. Por ironia, o mesmo congresso da Igreja que denunciou Paulo de Samósata no ano 268, havia condenado explicitamente o termo *homoousios*, que o antigo concílio viu como uma das inovações heréticas de Paulo. Em 268, a Igreja reunida repudiou aquela palavra como sendo um absurdo herético; sessenta anos depois, ela constituiu a palavra de ordem para a unificação da ortodoxia.⁷³

Apolinário

Em seu deslocamento para as teorias da Natureza Única, a Igreja deparava com ideias perigosas. Se Cristo na realidade foi uno com Deus, isso significaria que o próprio Deus Pai foi gestado no ventre da Virgem Maria, e destinado a sofrer e morrer. O historiador Edward Gibbon

desenha corretamente as consequências do Concílio de Niceia para a doutrina cristã: a fé dos católicos tremaria à beira de um precipício, na qual era impossível retroceder, perigoso ficar e temível cair. ⁷⁴ Restou a um discípulo próximo de Atanásio levar sua lógica à conclusão natural. Como feroz inimigo do arianismo, Apolinário de Laodiceia, bispo na Síria, desejou acentuar a natureza divina de Cristo e o fez em uma brilhante série de ensaios e cartas, entre 360 e 370. Mas, ao reagir contra os arianos, que subestimavam a divindade de Cristo, ele foi longe demais na direção oposta, quase renegando sua natureza humana em uma extrema forma de cristologia Verbo/Carne. Tornou-se o precursor de todas as posteriores teologias da Natureza Única ou Monofisismo.

Apolinário rejeitou qualquer sugestão de que Cristo pudesse ter uma mente humana. Tal qual a maioria dos eruditos de sua época, seguiu Platão na visão dos seres humanos como possuidores de corpo (*soma*), alma (*psyche*) e mente (*noûs*). A *psyche* controlava funções animais, mas o *noûs* era a elevada mente racional que nos tornava humanos. Apolinário argumentou assim: se Cristo fosse da mesma natureza (*homooúsios*) de Deus Pai, ele seria, sem dúvida, divino. Mas seguramente um ser divino não poderia aviltar-se a ponto de partilhar a natureza humana, e assim não contaria com um raciocínio como nós, um *noûs*, “uma mente mutável e escravizada a baixos pensamentos”. Se Cristo tivesse uma natureza humana, isso significaria a posse de uma dupla personalidade, o que hoje se chamaria de esquizofrenia – literalmente uma atividade mental dividida. ⁷⁵

Embora a Encarnação envolvesse uma mescla de elementos humanos e divinos, Apolinário sugeriu que a parte divina era tão dominante que deixava pouco espaço para o lado humano de Cristo, exceto o soma e a psyche – o corpo carnal e a alma animal. Cristo, disse Apolinário, não possuía mente humana (*noûs*) nem alma racional (*psyche logike*), mas o Verbo divino supria esses papéis. “O Verbo de Deus não havia descido sobre um homem santo, algo que acontece no caso dos profetas, mas o Verbo em si encarnou sem ter assumido uma mente humana... mas existindo como mente divina imutável e celestial.” Cristo compartilhou a natureza humana, mas de modo algum poderia ter sido um indivíduo humano. Em Cristo, detalhou Apolinário, a natureza divina prevalecia tanto que ele se tornou “Deus nascido de uma mulher, um Deus possuidor de carne.” De igual modo, “não há distinção na Santa Escritura entre o verbo e sua carne: ele é uma natureza, uma energia, uma pessoa, uma hipóstase, a um só tempo completamente Deus e inteiramente

homem”.⁷⁶

Contanto lógico na argumentação, Apolinário atraiu fortes críticas. Se estivesse certo, e Cristo não possuísse mente humana, a que se referia exatamente a salvação? Teria Cristo vindo à Terra para salvar e redimir apenas a carne? Como escreveu Philip Schaff, comentarista do século XIX, “o espírito racional do homem requer salvação tanto quanto o corpo”. Na pior hipótese, Apolinário parecia estar negando a real humanidade de Jesus e voltando a uma espécie de docetismo. Muitos sínodos verberaram suas ideias, que foram condenadas em definitivo em 381, no Concílio de Constantinopla, chamado de Segundo Concílio Ecumênico (Niceia foi o primeiro). O então papa Dâmaso contribuiu: “Se alguém falar de Cristo como tendo pouco de humano ou de divino, está cheio de espíritos diabólicos e se proclama um candidato ao inferno”.⁷⁷ A Igreja romana amaldiçoava “todos os que mantêm que o Verbo de Deus converteu-se em carne humana, mas não em alma racional. Por isso, o próprio Verbo de Deus não se encontraria em Seu corpo, no lugar de uma alma racional e intelectual, mas ele assumiu e salvou nossa alma, seja racional ou intelectual, sem cometer pecado”.⁷⁸

No entanto, resgatar o trabalho de Apolinário da gaveta não resolveu a série de dilemas referentes à dupla natureza nem encerrou a discussão. Se estivesse equivocado, e a ideia da Natureza Única fosse falsa, isso poderia agora significar que a teoria das Duas Naturezas se mostrava correta? Então, afinal de contas, o gnóstico Cerinto estava certo? O caso de Apolinário inspirou as longas guerras que irromperam como conflito aberto em Éfeso, Calcedônia e mais além.

A NOVA LINGUAGEM DE DEUS

A crise apolinarista também revelou quanto da controvérsia na Igreja surgia de disputas sobre as sombras da linguagem. Pelo final do século IV, teólogos apontaram sutis, porém graves diferenças entre certo número de palavras que, mais cedo, haviam sido apresentadas em termos bastante vagos. Os mais importantes pensadores dessa fase foram os assim chamados Pais Capadócijs: Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa. Por meio de seu trabalho, a Igreja desenvolveu todo um novo sistema filosófico cristão, completado por uma terminologia que possibilitava maior precisão nos debates. Isso permitiu à cristologia discutir conceitos em níveis ou degraus de conciliação, de modo a evitar a simples equação *Cristo = Deus*. O vocabulário então

criado condicionou todas as controvérsias no século V.⁷⁹

Os mais importantes desses termos são *ousia*, *physis*, *hypostasis*, e *prosopon*. (Ver o Quadro 2.)

QUADRO 2 ALGUNS TERMOS-CHAVE NOS DEBATES CRISTOLÓGICOS				
Em grego:	<i>ousia</i>	<i>physis</i>	<i>hypostasis</i>	<i>prosopon</i>
Em latim:	<i>essentia</i>	<i>natura</i>	<i>substantia</i>	<i>persona</i>
Em português:	<i>ser</i>	<i>natureza</i>	<i>realidade individual</i>	<i>personalidade</i>

Physis significa natureza, no sentido de “natureza real individual”. *Hypostasis* é uma palavra complexa, mas pode ser traduzida por “realidade individual”. O termo sugere “base”, “subjacente”, e mesmo “fundamento”, podendo ter sentido arquitetônico quando referido aos alicerces de uma construção. Já *prosopon* implica personalidade, ou originalmente máscara, como em um espetáculo teatral, tendo *persona* como equivalente latino. Na psicologia moderna, cabe pensar que nossa “pessoa” ou personalidade é de fato a máscara que exibimos ao mundo exterior; mas, no sentido teológico, a palavra não tem um senso de fraude ou ilusão.⁸⁰

As distinções são importantes. No que tange à Trindade, os capadócijs imaginaram três seres individualizados – Pai, Filho e Espírito –, cada qual com sua própria identidade, *hypostasis*, mas partilhando um ser comum (*ousia*). Deus Filho é na verdade o mesmo ser, *ousia*, que Deus Pai, conforme declarou o Concílio de Niceia, mas isso não nos remete de volta a Sabélio. Como ser humano, eu divido uma *ousia* com outros humanos, e assim somos da mesma espécie, mas não quer dizer que somos todos idênticos. Tenho minha identidade individual, que difere de outros homens ou mulheres. Portanto, Cristo podia ser *homoousios* com Deus sem tornar-se idêntico a Ele.⁸¹

Outras questões essenciais proliferaram na época. Se Cristo possuía duas naturezas, a humana e a divina (*physis*), qual era a relação entre ambas? Em que fase elas se coligaram? Isso aconteceu desde a concepção e o nascimento de Cristo, ou em algum período diferente? E o que ocorreu com a natureza humana depois dessa união? A natureza

humana sobreviveu à Encarnação? Existiu após a Ressurreição? Quanto tinha de humano o Cristo que percorreu a Galileia tornou-se uma questão complicada.

O que Cristo sabia de sua condição, e quando soube? Presumivelmente, ele tinha conhecimento de descender do Deus Pai, mas quanto isso o embarçava? Podemos concordar em que o infante Jesus na manjedoura desconhecia as engrenagens ocultas do universo, mas e o homem adulto? O grau de conhecimento de Jesus pode, em teoria, ter se desenvolvido gradualmente, enquanto o homem crescia, amadurecia e sofria. Mas como identificar um ponto específico em que Jesus tenha ganhado consciência de sua identidade divina, de preferência a uma percepção gradual?

3. O Século V: declarando as guerras por Jesus

ALEXANDRIA

Boa parte dos debates envolvendo a Calcedônia traduzem uma década de guerras entre dois grandes centros intelectuais, os corações gêmeos da cristandade: Alexandria e Antioquia. Ambas estavam entre as ancestrais sedes da fé, com um admirável senso de continuidade e tradição. Essas cidades cresceram em poder e prestígio à medida que o século V decorria. Quanto mais os bárbaros atacavam a oeste, fustigando Gália, Espanha e África, mais o império que se encolhia confiava política e economicamente na Síria e no Egito – ou seja, em Antioquia e Alexandria. Cada uma dessas cidades também veio a representar uma peculiar interpretação do debate das Duas Naturezas, com Alexandria defendendo firmemente a doutrina da Natureza Única, e Antioquia abrindo-se à ideia da Duas Naturezas de Cristo. O próprio Nestório era produto de Antioquia, instituindo os alexandrinos como seus inimigos mortais.

A herança distintiva de Alexandria pode ser retrçada até o século III, quando o erudito catequista Orígenes foi a fonte de diversas teorias e muito do vocabulário – incluindo *ousia* e *hypostasis* – que modelaram a cristologia. Orígenes também levou a teologia alexandrina a altas direções filosóficas, além de ser o pioneiro da aproximação simbólica, espiritualizante, que marcou os pensadores egípcios. Nas décadas subsequentes a Niceia, o representante heróico foi o bispo Atanásio. Ele insistiu sem trégua na divindade de Cristo, na tese do *homoousios*, e lutou

contra qualquer tentativa de minar a natureza divina de Cristo. Essa tradição de Alexandria manteve-se viva graças a uma série de sucessores, sendo o maior deles o padre Cirilo, a um só tempo brilhante pensador e – diga-se – um detestável fanfarrão, que enfrentou bravamente qualquer concessão à doutrina das Duas Naturezas. Cirilo rejeitou a sugestão de que o Verbo se fizera homem através de um tipo de união baseada na vontade ou no prazer. Tal união teria de merecer algo mais profundo.⁸²

A maior contribuição doutrinária de Cirilo foi a fórmula que criou em oposição a Nestório: a da união hipostática. Segundo essa visão, que o Concílio de Calcedônia consagrou como oficial, duas naturezas diferentes se combinaram em uma “união concordante com a hipóstase” (*henosis kath’ hypostasin*), uma unidade dinâmica, “que engendrou um Cristo, um Filho”.

O Verbo, tendo se unido a si hipostaticamente em uma inefável e inconcebível criação carnal, animada por uma alma racional, converteu-se em homem e foi chamado de filho do homem... Embora as naturezas combinadas nessa verdadeira união sejam diferentes, ambas comportam o único Cristo e Filho... o Ente Supremo e a Humanidade, pela indescritível junção na unidade, que aperfeiçoou para nós o único Senhor e Cristo e Filho.

Maria foi a Mãe de Deus porque gestou carne que era indissolivelmente ligada ao divino Logos. “Assim devemos reconhecer um Cristo e um Senhor, não adorar um homem junto com o Verbo... mas venerá-lo como o Único e o mesmo.”⁸³

Também vital em termos da posterior prática cristã foi a proclamação por Cirilo da doutrina eucarística. Se Cristo era Deus encarnado, então os crentes poderiam acessar essa vida divina através do corpo e do sangue da Eucaristia. Embora não se tivesse chegado à tese medieval do Ocidente, a da Missa como ato de transubstanciação, Cirilo expressou a ideia de que pão e vinho são inteiramente transformados. Recebemos a Eucaristia, ele escreveu, “não como a carne de um homem santificado e associado ao Verbo por uma união de dignidade, ou como Deus habitando nele, mas como a doação vital de uma verdade e da própria carne do Verbo. Por representar, tal qual Deus, a vida por natureza, quando ele se tornou uno com sua própria carne, consentiu na oferenda vital dessa mesma carne”. Tanto quanto para outros pensadores, a

elevada interpretação de Cirilo conduziu a uma visão exaltada dos sacramentos e do padre que os dispensava.⁸⁴

O problema nisso tudo era que Cirilo fazia muito mais do que imaginava diante das extremas doutrinas da Natureza Única, que sistematicamente influenciaram seu trabalho. Ao formular suas ideias, foi tocado por uma frase que supôs escrita por seu sólido predecessor ortodoxo, Atanásio. Supunha-se que este havia falado de Cristo como “a única Natureza (*mia physis*) do Logos de Deus, encarnada”. Através de Cirilo, tal tese transformou-se na base da emergente ortodoxia cristã. O detalhe, porém, é que o texto em questão tinha sido forjado, e o conteúdo não viera de Atanásio, mas sim de Apolinário, o herege condenado. Embora teólogos de Antioquia tentassem expor a fraude, poucos líderes cristãos admitiram a verdade. Baseada pois em textos espúrios, a tradição alexandrina tornou-se ainda mais ligada às ideias da Natureza Única. Particularmente preocupante foi a proposição de Cirilo de que “o Verbo de Deus sofreu na carne, foi crucificada na carne e experimentou a morte na carne”.

Nada nessa formulação surpreenderia Apolinário. Pelo manuseio de um texto falso, as doutrinas de Apolinário imprimiram sua marca na corrente principal da cristologia, empurrando a imagem de Cristo para rumos ainda mais exaltados e divinos do que os viáveis.⁸⁵

ANTIOQUIA

O outro marco intelectual da época nada ficava a dever aos alexandrinos na profundidade de sua tradição cristã.⁸⁶ A forte fama distintiva de Antioquia fez com que seus crentes desejassem explorar interpretações ousadas da mensagem de Cristo. Paulo de Samósata foi bispo na cidade, antes de ser deposto por alegada heresia; até mesmo Apolinário lecionou em Antioquia. Ali, bem antes da ascensão do cristianismo, floresciam escolas de retórica e filosofia, e os cristãos se apegavam à tradição pagã, devidamente modificada. Ao mesmo tempo, permaneciam em diálogo com a substancial população judaica. Também ao redor do século IV, Antioquia se desenvolvia de modo diferente de Alexandria, em termos de atitude perante a leitura e a interpretação da Bíblia. Quanto mais atentamente alguém lesse os Evangelhos como um texto histórico, posicionando as passagens em seu devido contexto, mais difícil se tornava fugir da presença de um Jesus humano. Daí o gosto antioqueno por uma cristologia baseada no Verbo feito homem.⁸⁷

Essas diferentes influências moldaram o papel de Antioquia nos debates que se seguiram a Niceia. O fundador da vigorosa tradição erudita foi Diodoro, da cidade turca de Tarso, cidade natal de São Paulo. Diodoro atraiu a atenção geral da Igreja liderando a crítica a Apolinário, e nesses debates ele formulou sua própria teoria das Duas Naturezas.

O mais importante sucessor de Diodoro foi Teodoro de Mopsuéstia (350-428), que em muitos tópicos defendeu posições controversas. Para ele, um universalista, tudo por fim seria salvo, e portanto a perdição ou condenação não eram eternas.⁸⁸ Quanto à questão da dupla natureza, Teodoro afirmou que o humano e o divino estavam unidos em uma só *prosopon*, uma única personalidade, porém essa união era como a do corpo e da alma, ou a do homem e da mulher: embora ligados, ambos sempre se manteriam reconhecíveis. A presença do Logos em Cristo valia por uma graça dentro do ser humano comum. Enquanto o Logos era uma presença indiscutível, não destruía a livre vontade. E o contato entre as naturezas de Cristo cresceu progressivamente enquanto o homem crescia e amadurecia. Tão desejoso estava Teodoro de sublinhar o componente humano, que ele disse ser Cristo aberto à tentação bem como ao sofrimento. Muito antes de Nestório, atacou o costume de se chamar Maria de *Theotokos*, pois isso implicava misturar e confundir as naturezas divina e humana de Cristo.⁸⁹

Os cristãos de Antioquia defendiam firmemente ideias preconizadas por Diodoro e Teodoro, ainda que, compreensivelmente, tais noções fossem rejeitadas em sucessivos concílios. Mesmo quando o nome de Nestório tornou-se notório, muitos moradores locais relutaram em aderir aos rituais condenatórios exigidos pela cúpula da Igreja. No coração do século V, Teodoreto de Ciro conservou vivas as versões das Duas Naturezas. Ainda que reconhecesse a união da divindade e da condição humana, sustentou que a dupla natureza existia depois da Encarnação: Cristo detinha uma *prosopon*, mas dentro dessa personalidade coligada, duas naturezas permaneciam.

Longe de concordarem em dissentir amigavelmente, as duas grandes Igrejas de Antioquia e Alexandria alimentaram por gerações uma longa guerra de atrito, procurando destruir as ideologias negativas dos oponentes. Quando notamos que Nestório era muito próximo das teses de Antioquia e que alegadamente encontrou-se com Teodoro pouco antes de assumir seu bispado em Constantinopla, podemos avaliar melhor por que cada uma das duas escolas o mantinha sob suspeição. Não apenas Nestório sofreu um linchamento político, mas também seu nome foi

amaldiçoado por todas as eras futuras. Mas os inimigos da escola de Antioquia ainda perseguiram seus pensadores dissidentes muito depois da morte. Embora Diodoro tenha morrido em 390, um concílio declarou formalmente, após mais de um século, que sua cristologia era herética, em 499, tal como o Quinto Concílio Ecumênico, de 550, teve por objetivo condenar Teodoro de Mopsuéstia, falecido em 428, juntamente com seus aliados antioquenos. Essa não foi tanto uma guerra teológica, mas uma vendeta multigeracional.⁹⁰

Slogans e estereótipos

Os debates que se alastraram sobre a natureza de Cristo envolveram distinções altamente técnicas. Com certeza, crentes comuns das ruas dos vilarejos não atinavam com as sutis diferenças entre *ousia* e *hypostasis* ou no que tal terminologia influía na formatação da Igreja. As multidões pró ou contra as causas monofisista ou nestoriana teriam a mais leve ideia das teologias em conflito? Alguns escritores sugerem que sim. Na década de 380, São Gregório de Nissa ficou admirado com a difusão do discurso teológico entre simples obreiros de Constantinopla.

Cada parte da cidade achava-se tomada por essa conversação: os cruzamentos, as praças, os becos, as avenidas. O interesse abrangia vendedores de roupas, cambistas de dinheiro, verdureiros. Caso fosse perguntado a um cambista qual a cotação de troca do dia, ele responderia com uma dissertação sobre a causalidade do nascimento de Cristo. Em outra loja da rua, o padeiro diria: “O Pai é maior e o Filho, sujeito a ele.” O cuidador dos banhos populares declararia que “o Filho veio diretamente do nada”.⁹¹

Enfim, era óbvio o entusiasmo do povo pelo assunto, embora em meados do século V a essência do debate tivesse se deslocado da Trindade para a cristologia.

O povo conhecia os *slogans*, mas será que realmente os compreendia? Na verdade, um excelente estudo pode advir da tese de que tais distinções estavam além do alcance não apenas dos devotos, mas de muitos líderes da Igreja. A compreensão de como agiam nos debates oferece algumas lições deprimentes sobre o caráter das opiniões religiosas a respeito das tradições de outras crenças em outros períodos

históricos, inclusive o nosso.

O historiador Ramsay MacMullen observa corretamente que os textos teológicos de uma época são com frequência marcados por “raciocínio complicado, vocabulário estranho, provas confusas, excesso de suposições e pré-condições”. Para tomar um exemplo quase ao acaso, a passagem a seguir veio da terceira carta de Cirilo de Alexandria a Nestório, documento básico na discórdia que inspirou o Primeiro Concílio de Éfeso:

Além do que dizem os Evangelhos e do que nosso Salvador disse de si mesmo, não podemos dividir entre duas hipóstases ou pessoas. Porque nem ele, o único e pleno Cristo, pode ser pensado como um duplo, embora feito de dois (*ek duo*), e eles divergem, conquanto tenha se juntado a eles em união indivisível, e como todos sabem um homem não é duplo embora feito de alma e corpo, mas consiste em um de ambos... Portanto, todas as palavras lidas nos Evangelhos devem ser aplicadas a Uma Pessoa, a Uma Hipóstase do Verbo Encarnado.

Isso não passa de denso palavreado, e transmite precisamente a complexa estrutura do idioma grego, servindo de exemplo extremo da situação. Tais textos se tornaram um campo minado verbal para seus contemporâneos, que em desespero cuidavam de não confundir palavras com eventuais significados. Cidades inteiras caíram em violentos conflitos sobre uma simples carta: Cristo era o mesmo ser que o Pai, ou semelhante? *Homoousios* ou *homoiousios*? Possuía duas naturezas (*ek duo*) ou uma em duas? (*em duo*)?⁹²

Tal linguajar é muito enervante para a maioria dos leitores modernos, incluindo cristãos cultos. E utiliza tantos termos técnicos que parecem códigos secretos aos não-iniciados. Pessoa? Subsistência? Natureza? Um crítico poderia ser perdoado por comparar as honestas, inteligíveis palavras de Jesus, com todas as analogias e imagens – cordeiro e colheitas, passarinhos e margaridas do campo, o irmão errante e a moeda da viúva – à arcana e filosófica linguagem usada naquele texto. Jesus falou de amor; sua Igreja falou de enigmas. Posso não ser o único leitor moderno a ouvir tal linguagem da Calcedônia – duas mas não uma natureza – e encontrar suas descobertas e pensamentos ocasionalmente desgarrados no filme *Monty Python and the Holy Grail* (*Monty Python em busca do cálice sagrado*). Um monge oferece instruções para o encontro da Santa Granada de Antioquia, granada e não cálice, proposital paródia

do Credo de Atanásio:

Primeiro tu deves retirar o Pino Sagrado, depois contar até três, nem mais nem menos. Três deve ser o número que deves contar, e o número da contagem será três. Quatro não deverás contar, nem dois, exceto chegar a três. Cinco está completamente excluído.

Bem, o fato de que antigas ideias cristológicas são complexas não significa que os autores estejam adotando uma oca verborragia. Teólogos da época tentavam exprimir ideias ousadas e difíceis tão precisamente quanto possível, evitando ambiguidades, e os resultados podiam ser concisos, até brilhantes. Mas os escritos geralmente se tornavam inacessíveis para mentes menos privilegiadas que a de Cirilo, o que engloba a maioria de seus contemporâneos.

Pior, palavras mudavam de significado rapidamente ao longo do tempo. Um leitor moderno poderia sentir-se humilhado por não compreender um termo como *hipóstase*, que foi atirado no meio dos debates do século V. Mas uma centena de anos mais cedo, mesmo essa palavra densa não possuía sentido igual ao da época de Cirilo. Nas disputas religiosas da década de 320, alguns eruditos bem informados utilizavam o termo *ousia* (ser) de modo intercambiável com *hypostasis*. E por volta dos anos 420, tal confusão no mínimo provocou algumas brigas de braço entre clérigos, atraindo uma perseguição oficial, ao menos em certas partes do mundo. O Ocidente latino era muito menos sensível a essas nuances. Santo Agostinho proclamou não ver real distinção entre *ousia* e *hypostasis*.⁹³

Conforme o debate teológico prosseguia, os participantes criaram e reinterpretaram palavras destinadas a novos objetivos, para maior confusão dos não iniciados. Usando-se um paralelo atual, nas últimas décadas a linguagem teológica cristã se desenvolvia mais como uma teoria cultural e um posicionamento crítico-literário pós-moderno, com a constante invenção de surpreendentes palavras novas como *othering* (referente a *outro*), *in-betweenness* (qualidade de *entre*), *falocrático* e *escopofílico* (variações de *falo* e *escopo* ou *objetivo*). Observadores surpresos prontamente zombaram desse discurso absurdo, sobretudo quando intelectuais inventavam ou redefiniam palavras segundo seus propósitos ou idiossincrasias; isso, porém, não divergia muito do que alguns dos maiores nomes da Igreja vinham fazendo nos debates cristológicos. Assim como simples amadores consideraram enigmáticos

aqueles termos “modernos”, outros crentes que apoiaram as guerras religiosas do século V tinham uma visão menos desfavorável dos itens envolvidos. Valia a pena o estresse vocabular, já que os cristãos da época viviam em um nível intelectual ou filosófico estratosférico, bem acima do que as gerações posteriores assumiriam. Não sejamos tão pessimistas, pareciam dizer. Alguns participantes do século V eram autenticamente brilhantes, e eles perseguiram tenazmente as implicações de suas intuições para a doutrina e a vida eclesiásticas. Contudo, vários dos mais conhecidos expoentes em cada campo do saber com frequência se julgaram excluídos de tanta profundidade. Críticos amistosos sugeriram que o próprio Nestório tinha pouca consciência do pântano teológico em que entrava, quando se engajou na controvérsia cristológica, e seus escritos da maturidade deixam claro que ele simplesmente não era um “nestoriano” no sentido em que o termo se consagrou. Figura maior de intelectual era o papa Leão I, o Grande, cujo Tomo o consagrou como o primeiro arquiteto do pensamento calcedônico. Atualmente, estudiosos consideram que Leão I estava confuso com os reais argumentos de Nestório, e somente anos mais tarde percebeu o cerne do que os diversos lados vinham discutindo.⁹⁴

Se os bispos de Roma e Constantinopla laboravam em erros, que esperança existia para clérigos comuns, ou mesmo para humildes crentes da massa popular? Como poderiam julgar os méritos dos argumentos apresentados? Nem tais conflitos chegariam necessariamente a um acordo ou a Igreja alcançaria em definitivo a resposta exata. A teologia não consistia em uma ciência dotada de hipóteses testáveis, mas a população da época nunca concordaria com essa declaração, pois acreditava que a orientação teológica tinha consequências práticas para o Estado e a sociedade. Um governo que praticasse uma forma incorreta de Cristianismo seria punido na forma de invasão, praga ou escassez de alimentos. Mas, se descartarmos essa visão, também não teremos meios de saber qual tendência teológica estava mais próxima de expressar e compreender a realidade divina.

Assim, se não entendia os tópicos da doutrina, como o povo decidia qual facção apoiar, em função da causa de Deus? Pontos de identidade e cultura geral desempenharam um grande papel. Os egípcios (por exemplo) seguiam o tipo de aproximação religiosa que era familiar e costumeira em seu próprio templo, que ganhava rostos com os sucessivos patriarcas de Alexandria. Mais do que pensar nas implicações da teologia, o povo acompanhava personalidades e nomes; era partidário

de Cirilo ou de Dióscoro. Os conceitos teológicos viam-se apresentados em “pacotes” resumidos em simples frases ou lemas, e os argumentos orbitavam em torno de tais alertas: Não dividiremos Cristo! Deus, o Verbo, morreu! Maria é *theotokos*, a gestadora de Deus! Cristo é Deus! Esse, provavelmente, era o nível dos debates entre padeiros e verdureiros da época.

No sentido mais literal, os participantes das discussões ainda adotavam recursos teatrais. Os cristãos desprezavam e temiam o teatro e o drama, mas viviam em uma sociedade habituada aos estilos e convenções da vida teatral, que marcavam seu comportamento. Bispos discursavam às multidões em dramática oratória, os partidários aplaudiam ou vaiavam de acordo com suas simpatias. Significativamente, duas fortes facções religiosas, os Azuis e os Verdes, tiveram origem no teatro, como claque rivais, e como fãs de circo. Os debates da Igreja se converteram em duelos de *slogans*, frases gritadas nos concílios e sínodos, ou recitadas em um estilo monocórdico precursor do moderno *rap*, de maneira a vencer oponentes. As batalhas da Igreja continuaram através de *slogans*, símbolos e estereótipos, mais do que através de qualquer espécie de discurso intelectual convincente.⁹⁵

Mesmo não compreendendo por inteiro a teologia em que criam, os cristãos conheciam apaixonadamente os tipos de pensamento religioso que abominavam. Sabiam de quem eram oponentes, e muito do debate na época consistia em identificar blocos de conceitos teológicos e dar-lhes o nome de algum líder impopular, de modo que os crentes se unissem contra um desprezado e demonizado pregador. Caso se tratasse de algum “ismo”, mais ainda isso representava a pessoa em questão e a visão peculiar dos ensinamentos da Igreja, mais que uma pura e serena adesão ao cristianismo. Enquanto pregou, Nestório se tornou a figura central do nestorianismo, tendência teológica que supostamente dividia as naturezas de Cristo. Estabelecido tal estereótipo, este podia ser usado para contaminar qualquer visão teológica da qual o orador discordasse.

O debate teológico se transformou então em um jogo de culpa por associação. Lendo as denúncias da época, devemos lembrar que cada facção tendia a caricaturar e exagerar as posições dos inimigos. Após Calcedônia ter divulgado sua diplomática e cuidadosa análise da divindade, alguns críticos voltaram para seus lares, na Palestina, com novidades alarmantes: os nestorianos haviam triunfado, e agora os cristãos seriam exigidos a adorar dois Cristos e dois Filhos. Ouvintes furiosos deram início a uma revolta sangrenta contra a vitória da heresia

das Duas Naturezas, o diofisismo. Na outra ponta da contestação, os cristãos sabiam que Apolinário tinha ensinado a Natureza Única de Cristo, e assim qualquer crença posterior que acentuasse essa natureza uma deveria ser atribuída a Apolinário, por mais significantes que fossem as distinções entre os credos. O motivo mais comum para se denunciar a doutrina X era que, de certa maneira, ela podia ser ligada à doutrina Y.⁹⁶

Entender a guerra dos “ismos” também ajuda a traçar o curso do desenvolvimento teológico ao longo daqueles antigos séculos: cada movimento emergia como reação, por vezes exagerada, a alguma tendência anterior que se viu rejeitada como sendo uma heresia. No século IV, o movimento ariano defendeu um Cristo plenamente divino, conduzindo Apolinário a frisar a absoluta unidade de Cristo com o Pai. A reação a tal ideia levou Nestório a pregar a separação das duas naturezas. E a furiosa rejeição de Nestório encorajou a crença geral na dominância de uma natureza divina de Cristo, crença que outros denunciaram como “heresia monofisista”. Os advogados de cada causa reagiram tanto ao estereótipo do inimigo que a ilogicidade prevaleceu sobre qualquer análise racional de seus ensinamentos.

Seria agradável pensar que todas essas lutas entre contrários culminaram em um equilíbrio harmonioso e uma síntese conhecida por ortodoxia, que o Concílio de Calcedônia legou ao mundo. Mas a própria posição calcedônica, para milhões de cristãos, transformou-se em um estereótipo digno de pesadelo por seu próprio direito, símbolo da imposição de um conceito falso e anticristão elaborado por um regime malvado e secular.

⁵⁸ Frend, *Rise of Christianity*. Para uma discussão ainda muito legível das questões e dos debates teológicos, ver Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 5:197–284; Anthony Maas, “Christology”, *Catholic Encyclopedia* (1912), vol. 14, em <http://www.newadvent.org/cathen/14597a.htm>; J. Levison e P. Pope-Levison, “Christology”, in William A. Dyrness e Veli-Matti Kärkkäinen, eds., *Global Dictionary of Theology* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 167–86; Giusto Traina, *428 AD* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2009).

⁵⁹ Raymond E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist, 1994); Gregory Riley, *One Jesus, Many Christs* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997); Richard Bauckham, *God Crucified* (Carlisle, UK: Paternoster, 1998); Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, vol. 1, *The Christian Tradition* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971).

⁶⁰ Inácio é citado a partir de sua carta em Epístola aos Efésios 7, in Bart Ehrman, ed., *Apostolic Fathers*, 2 vols. (Boston: Harvard Univ. Press, 2003), vol. 1, 227; Henry Bettenson, ed. *The Early Christian Fathers* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1969); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th rev. ed. (New York: Harper & Row, 1978); James H. Charlesworth e James R. Mueller, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1987); Helmut Koester, *Ancient Christian*

Gospels (Philadelphia: Trinity Press International, 1990). Para a complexa interação entre pensamento “herético” e o que se tornou ortodoxia, ver Mark Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church* (Farnham, UK: Ashgate, 2009).

[61](#) Para ebionitas, ver Eusebius of Caesarea, *The Ecclesiastical History*, 2 vols. ed. and trans. Kirsopp Lake, Loeb Classical Library (London: Heinemann, 1926–32), Book 3, 26–28; Antti Marjanen e Petri Luomanen, eds., *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”* (Leiden: Brill, 2005); Matt Jackson-McCabe, ed., *Jewish Christianity Reconsidered* (Minneapolis: Fortress, 2007).

[62](#) Ehrman, *Lost Christianities*; Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture* (New York: Oxford Univ. Press, 1993).

[63](#) O Evangelho de Pedro é citado em Wilhelm Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha* rev. ed. (London: SCM, 1963), 1:184. Para Cerinto, ver Eusebius, *Ecclesiastical History*, Book 3, 28. “Represented Jesus” é citado em texto de Irineu, cerca de 180: Alexander Roberts e James Donaldson, eds., *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, in *Ante-Nicene Fathers* (New York: Scribner, 1926), 1:352; “This Christ passed through Mary” (“Esse Cristo passou através de Maria”) é citado de Roberts e Donaldson, *Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, in *Ante-Nicene Fathers*, 1:325. Para a ênfase da ressurreição de Cristo como momento de “declaração”, ver Romanos 1:3-4.

[64](#) C. C. Martindale, “Epiphany”, *Catholic Encyclopedia* (1909), vol. 5, em <http://www.newadvent.org/cathen/05504c.htm>; Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

[65](#) Para Paulo de Samósata, ver Eusebius, *Ecclesiastical History*, Book 7, 27–30; as concepções de Paulo são citadas de Frederick C. Conybeare, “Paul of Samosata”, *Encyclopedia Britannica* (New York: Encyclopedia Britannica, 1911), 20:958; Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, 2 vols., trad. Frank Williams (Leiden: Brill, 1987–94), 2:209–18; Virginia Burrus, “*Begotten, Not Made*” (Stanford: Stanford Univ. Press, 2000), 22–25.

[66](#) Ver 2 João 1:7; Filipenses 2:7. “Atheists and infidels” (“Ateus e infiéis”) é adaptado de Ignatius Trallians 10, in Ehrman, *Apostolic Fathers*, 1:264–65. Mani é citado de Epiphanius, *Panarion of Epiphanius*, 2:227; *De Carne Christi*, de Tertuliano, é de Allan Menzies, ed., *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, in *Ante-Nicene Fathers* (New York: Scribner, 1926), 3:911–51.

[67](#) Epiphanius, *Panarion of Epiphanius*, 2:121–27; Young, “Monotheism and Christology”, in Mitchell e Young, *Cambridge History of Christianity*, 452–69.

[68](#) Henry Bettenson, ed., *The Later Christian Fathers* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1969); Trevor Hart, “Creeds, Councils and Doctrinal Development”, in Philip F. Esler, ed., *The Early Christian World* (New York: Routledge, 2000), 1:636–59.

[69](#) “There never was” (“Nunca houve um era”) é de John Bowden, “Christology”, in John Bowden, ed., *Encyclopedia of Christianity* (New York: Oxford Univ. Press, 2005), 220; Rowan Williams, *Arius*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); Thomas C. Ferguson, *The Past Is Prologue* (Leiden: Brill, 2005); J. Rebecca Lyman, “Arius and Arians” (“Ário e arianos”) in Harvey e Hunter, *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 237–57.

[70](#) J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3rd ed. (New York: Longman, 1981, publicado originalmente em 1972). Para o Concílio de Niceia, ver Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge,

MA: Harvard Univ. Press, 1981); Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1993); John Behr, *The Way to Nicaea* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001); Mark Edwards, "The First Council of Nicaea", in Mitchell e Young, *Cambridge History of Christianity*, 552–67; Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy* (New York: Oxford Univ. Press, 2006).

[71](#) Karl-Heinz Uthemann, "History of Christology to the Seventh Century", in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 460–500.

[72](#) Grillmeier, *Apostolic Age to Chalcedon*.

[73](#) J. Stevenson, ed., *A New Eusebius* (London: S.P.C.K., 1957), 279–80. MacMullen, *Voting About God*, 26–27.

[74](#) Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 5:207.

[75](#) Apolinário é citado de Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 116.

[76](#) "The Word of God has not descended" ("O Verbo de Deus não havia descido") é de Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 96. "There is no distinction" ("Não há distinção") é de Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 115.

[77](#) Schaff é citado de Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (Grand Rapids: Baker, edição de 1993), 2:64. Dâmaso é citado de Teodoreto, "Ecclesiastical History", in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 3:139. Para o Primeiro Concílio de Constantinopla, ver Henry R. Percival, "The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church", in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 12:161–90. Rubenstein, *When Jesus Became God*, 211–31; Charles Freeman, *A.D. 381* (London: Pimlico, 2008).

[78](#) Esses anátemas são de Teodoreto, "Ecclesiastical History", in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 139–40.

[79](#) Frend, *Rise of Christianity*, 629–42. Andrew Louth, "Later Theologians of the Greek East", in Esler, *Early Christian World*, 1:580–600; Edward Rochie Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers* (Philadelphia: Westminster, 1954).

[80](#) Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 115; Frend, *Rise of the Monophysite Movement*; Rubenstein, *When Jesus Became God*, 204–8.

[81](#) Susan Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy* (New York: Oxford Univ. Press, 2004).

[82](#) Lionel R. Wickham, ed., *Cyril of Alexandria: Select Letters* (Oxford: Clarendon, 1983); Norman Russell, *Cyril of Alexandria* (New York: Routledge, 2000); John A. McGuckin, *St Cyril of Alexandria: The Christological Controversy* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004); Wessel, *Cyril of Alexandria*. Para um relato de um partidário de Cirilo, ver B. T. A. Evetts, ed., *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* (Paris: Firmin-Didot, 1948–59), 2:403–23.

[83](#) As citações são de Second Letter to Nestorius, de Cirilo, in Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:175–77. John A. McGuckin, ed., *St. Cyril of Alexandria: On the Unity of Christ* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1995); Steven A. McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of*

Christ (Leiden: Brill, 2000).

[84](#) A terceira carta de Cirilo é citada de Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 284.

[85](#) Para as falsificações, ver Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 121.

[86](#) Brent, *Ignatius of Antioch*; Susan Ashbrook Harvey, “Syria and Mesopotamia”, in Mitchell e Young, *Cambridge History of Christianity*, 331–50.

[87](#) Frances M. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (Philadelphia: Fortress, 1983); Robert C. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch* (Leiden: Brill, 2005); Raffaella Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2007); Isabella Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity* (New York: Cambridge Univ. Press, 2007).

[88](#) Frederick G. McLeod, *The Image of God in the Antiochene Tradition* (Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1999); Robert C. Hill, *Diodore of Tarsus: Commentary on Psalms 1–51* (Leiden: Brill, 2005); Clayton, *Christology of Theodoret*, 53–74.

[89](#) Theresa Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2002); Frederick G. McLeod, *The Roles of Christ’s Humanity in Salvation* (Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 2005); István Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus* (New York: Routledge, 2006).

[90](#) Frend, *Rise of Christianity*.

[91](#) Richard Lim, *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity* (Berkeley: Univ. of California Press, 1995), 149.

[92](#) MacMullen, *Voting About God*, 28–29. A terceira carta de Cirilo é encontrada in Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 9:201–5: esse trecho é da página 204.

[93](#) Edward Pace, “Hypostatic Union”, *Catholic Encyclopedia* (1910), vol. 7, at <http://www.newadvent.org/cathen/07610b.htm>. Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 36.

[94](#) Green, *Soteriology of Leo the Great*; Susan Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome* (Leiden: Brill, 2008), 209–57.

[95](#) Cameron, *Circus Factions*; MacMullen, *Voting About God*, 13.

[96](#) Patrick T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)* (Leiden: Brill, 1979), 18; Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine* (New York: Oxford Univ. Press, 2006); Hagith Sivan, *Palestine in Late Antiquity* (New York: Oxford Univ. Press, 2008).

Anexo ao Capítulo 2:

Algumas antigas

interpretações de Cristo

Durante os primeiros séculos do cristianismo, diversos eruditos tentaram explicar o papel de Cristo e a relação entre suas naturezas divina e humana. Certos estudos levaram a uma tendência pela Natureza Única, frisando sua divindade. Outros acentuaram que sua humanidade existia ao lado da divindade, aproximação passível de ser categorizada como a teoria da Natureza Dupla. Entre alguns movimentos e pensadores importantes, incluem-se:

Adocionismo. Abordagem das duas naturezas que coloca Cristo como homem tomado pelo espírito de Deus, mas essa divindade recaiu sobre ele apenas em algum momento no qual foi adotado, durante ou depois de sua vida terrena. As naturezas humana e divina existem separadamente.

Apolinário. Bispo do século IV. Enfatizou a divindade de Cristo tão completamente que negou a presença de qualquer alma humana e racional em Cristo. Nessa concepção, Cristo possui natureza única, e esta é divina. O Primeiro Concílio de Constantinopla (381) condenou esse conceito como herético.

Arianos. Os seguidores de Ário negaram a plena igualdade de Deus Filho com o Pai, e assim negaram também a Trindade.

Basíledes. Pensador cristão gnóstico do século II, ativo em Alexandria, no Egito. Ensinou uma complexa mitologia, na qual Cristo vinha ao mundo a fim de liberar as forças da luz do reinado material da ignorância e do mal. Cristo era a Mente (*noûs*) de Deus, que teria descido sobre Jesus por ocasião do batismo.

Cerinto. Outro pensador gnóstico cristão (uns 100, aproximadamente), segundo o qual o ser espiritual de Cristo havia recaído sobre o homem Jesus durante seu batismo nas águas do Rio Jordão; esta constituiu uma pioneira (e radical) forma da Dupla Natureza.

Calcedônica. A posição que se tornou a ortodoxia da Igreja da corrente principal após o Concílio de Calcedônia (451). Nessa visão, as duas naturezas estão unidas na pessoa única de Cristo, sem mistura, mudança, divisão ou separação. Cristo, assim, existe por inteiro em duas Naturezas.

Docetismo. Crença primitiva na qual Cristo representa apenas uma forma ilusória, tomada por um ser puramente divino; não possuía, então, uma real natureza humana. Os sofrimentos de Cristo no calvário e na cruz também foram ilusórios.

Ebionitas. Antigo movimento judaico-cristão que dava Cristo como ser humano, filho de José e Maria; embora fosse o Messias, não possuía natureza divina.

Eutiques. Filósofo monofisista, ativo na década de 440, que via Cristo como a fusão do divino e do humano. Mas críticos consideram que ele deixou pouco espaço aos elementos da identidade humana em Cristo.

Gnósticos. Enxergavam Cristo como ser divino, vindo para redimir os crentes do mal e do contaminado mundo material. A verdadeira identidade ou natureza de Cristo sempre foi divina, e uma vez na Terra ele ocupou um corpo sobrenatural bastante distinto da humanidade.

Maniqueístas. Originário do século III, este movimento transformou-se em religião independente. Seu fundador, Mani (ou Manes), defendia uma total e eterna guerra entre as forças da luz e das trevas. Cristo, como libertador, veio redimir os elementos de luz ocultos no mundo material. Assim, foi um ser puramente sobrenatural ou divino, cujos elementos humanos seriam ilusórios – visão que se sobrepõe muito às ideias do docetismo e do gnosticismo.

Marcião (de 85 a 160, aproximadamente). Importante precursor do pensamento cristão, que argumentava em favor de uma radical distinção entre o falho Deus do Antigo Testamento e o verdadeiro Deus

do Novo. Como Filho, Cristo representou o Deus maior, que o enviou para salvar o mundo do velho regime espiritual. Marcião foi condenado como herege.

Melquitas. Originalmente, um termo insultante aos seguidores da ortodoxia calcedônica que viviam em áreas dominadas por monofisistas. Por seguirem sempre a religião do rei ou imperador, foram chamados de “Homens do Rei”.

Miafisistas. Forma da cristologia da Natureza Única associada em particular com Cirilo de Alexandria e seus sucessores. Em seu conceito, Cristo encarnado tinha uma só natureza, embora esta fosse constituída de duas partes, a divina e a humana, compreendendo ainda elementos de ambas. Assim, Cristo combina duas naturezas.

Modalistas. Ver Sabélio.

Monofisistas. São os crentes na cristologia de Natureza Única. O termo é geralmente usado para cobrir outras aproximações menos extremas, incluindo o miafisismo.

Monotelismo. No século VII, o Império Romano procurou superar a longa guerra entre as naturezas única ou dupla de Cristo. Ao contrário, os líderes civis e religiosos argumentaram que Cristo tinha uma única Vontade. Críticos chamaram essa visão de heresia monotelista (Uma Só Vontade), e como tal foi condenada oficialmente em 680.

Nestorianos. Nestório foi acusado de ensinar que duas naturezas coexistiam dentro de Cristo, mas em uma conjunção que negava a verdadeira união. Maria assim foi a Mãe de Cristo, embora não pudesse ser considerada a Mãe de Deus. Eruditos tardios viram Nestório como mais próximo da ortodoxia dominante do que suas descrições sugerem, e por isso ele não era um “nestoriano”.

Paulo de Samósata. Bispo de Antioquia no século III, Paulo acreditava que o homem Jesus tornou-se divino pelo batismo, o que foi rejeitado como uma forma de heresia das Duas Naturezas ou do adocionismo.

Sabélio. Sábio e professor em Roma no começo do século III, defendia que Cristo tinha um corpo humano, mas era idêntico a Deus em sua

natureza: não possuía real natureza humana. Nessa conceituação, Pai, Filho e Espírito não são pessoas, porém modos de um único ser divino. Cristo seria uno com o Pai, ao ponto de ter sido o Pai quem padeceu na cruz. Esta foi uma variante extrema da crença na natureza única.

Valentim. Teólogo egípcio do século II, fundador de uma forma clássica da cristologia gnóstica, na qual o Cristo divino vem redimir o mundo do mal, sem exhibir verdadeira natureza humana. Seu corpo sempre foi sobrenatural, e não humano na realidade.

Cristologia Verbo/Carne. Teólogos imaginaram, em termos de cristologia, que o Verbo de Deus, o *Logos*, encarnaria (*sarx*), e portanto o *Logos* seria o princípio condutor da carne ou do corpo de Cristo. Tal abordagem *Logos/Sarx* tendia a ver Cristo como representante da humanidade, mais do que, necessariamente, um indivíduo completo e desenvolvido.

Cristologia Verbo/Homem. Nessa aproximação *Logos/Anthropos*, tem-se que o Verbo de Deus, o *Logos*, tornava-se humano na forma da pessoa (*anthropos*) de Jesus Cristo. Este não seria um representante genérico da humanidade, mas um ser humano pleno.

Quatro cavaleiros: os patriarcas da Igreja

Os alexandrinos pensam que o sol nasce só para eles.
Severo de Antioquia

A história da controvérsia clerical naquela época pode ser sumariada em uma linha: a Síria ensinava, Constantinopla consagrava e Alexandria procurava destruir todos. Em outras palavras, as escolas sírias divulgavam a grande tradição de Antioquia, e seus graduados chegaram a ocupar cargos de destaque em Constantinopla. Mas, mesmo quando alheios à rivalidade entre as sés ou a suspeição contra a teologia antioquena, os patriarcas de Alexandria as alvejavam com decisão. Por fim, no longo prazo, Roma tirou benefícios disso.

Subjacente às guerras religiosas, havia outros conflitos, entre indivíduos, mas também entre diversas porções de um já vasto mundo cristão. Patriarcas e bispos se combatiam pela supremacia dentro da Igreja e pela paz geral em um império cristão que se desenvolvia rapidamente. O conflito, pois, tinha uma essencial dimensão política.

Patriarcas e papas

Através dos sucessivos concílios, vemos a atividade de certos indivíduos poderosos, geralmente patriarcas ou papas de sés específicas, e homens como Leão de Roma, Cirilo e Dióscoro de Alexandria, Juvenal de Jerusalém. Quando participavam dos debates da Igreja, falavam não apenas por si próprios, mas para um público mais amplo, marcado por interesses maiores e mais velhos, envolvendo múltiplas gerações de predecessores. Cada qual era rodeado por uma nuvem de testemunhas.⁹⁷

Naturalmente, figuras como Leão e Dióscoro tinham seus interesses e obsessões pessoais, e ainda representavam fortes tradições de entidades

corporativas, suas sés ou patriarcados. Cada sé desenvolveu seu senso próprio de história, muitas como monarquias seculares construídas sobre respeitáveis heranças ancestrais. Na sé de Alexandria, Cirilo foi o grande patriarca, de 412 a 444. Em troca, ele venerava os antecessores gloriosos como o bispo Alexandre, do começo do século IV, e especialmente Atanásio, que dominou a política da Igreja pela maior parte dos meados do mesmo século. Filhos não sucediam aos pais como nos tempos faraônicos, patriarcas se apresentavam para o poder e treinavam sucessores. Atanásio era “como um filho” para Alexandre e serviu como seu secretário no Concílio de Niceia. Cirilo era sobrinho e secretário de seu precursor imediato, Teófilo. Cirilo tinha Dióscoro como seu próprio secretário, e este o sucedeu em Alexandria. Mesmo sem algum laço direto, familiar ou biológico, os patriarcados pareciam monárquicos em seu senso de continuidade e perseguiram metas de longo prazo em algo parecido com uma dinastia.⁹⁸

Por outro lado, os grandes patriarcas viviam muito, criando uma sensação de permanência e inevitabilidade em seus regimes, sobretudo em uma época na qual a vida comum era bem mais curta do que hoje. Entre 328 e 444, apenas três homens – Atanásio (328-73), Teófilo (385-412) e Cirilo (412-44) – detiveram o trono patriarcal de Alexandria por quase doze anos (incluindo os períodos em que Atanásio esteve no exílio). Provavelmente, quando Cirilo tornou-se patriarca, aos 34 anos, ele não se lembrava de um tempo em que seu tio não estivesse à frente da Igreja.

Apesar de Alexandria oferecer um claríssimo caso de sucessão dinástica, não foi o único desses centros. Em Roma, um clérigo foi bem-sucedido como arcediogo ou emissário de um papa, antes de subir mais, por direito próprio. Sob o papa Celestino (422-32), o diácono Leão manteve importantes postos diplomáticos antes de sucedê-lo no papado em 440. O principal diácono de Leão era Hilário, que o substituiu como papa em 461. Como em Alexandria, alguns bispos cumpriam longas, impressionantes carreiras. Inocêncio I governou como papa de 401 até 417, e suportou todos os desastres consequentes ao saque da cidade pelos bárbaros godos. Celestino manteve-se na função por uma década inteira; Leão, por 21 anos. Através dessas conexões, as dioceses desenvolveram seu senso de memória institucional e lealdade corporativa.⁹⁹

Pelo menos, de acordo com uma vigorosa teoria histórica, tal continuidade ligava a Igreja contemporânea aos tempos apostólicos. Quando os padres se reuniram em Calcedônia, em 451, eles dedicaram

alto louvor ao Tomo do papa Leão I, gritando em coro: “Pedro nos falou por intermédio de Leão!”.¹⁰⁰ Nessa aclamação, não estavam somente envaidecendo o então papa por compará-lo com o apóstolo de Cristo, mas reconhecendo a teoria que oficializava as interações religiosas e políticas daqueles anos: bispos deviam sua autoridade a uma herança espiritual direta de distintos antecessores, alguns dos quais tinham vertido sangue pela fé. Na verdade, as tumbas e relíquias dessas figuras ancestrais serviam de fonte material para poderosos favores e bênçãos destinados aos fiéis da Igreja. Mais: se alguém indagasse a um bispo por qual autoridade ele se exprimia em determinado ponto, o homem togado poderia responder que, enquanto pessoalmente ele não passava de mero verme, ocupava o cargo pela sucessão à qual tinha direito por causa daqueles ancestrais espirituais. Em última instância, essa linha de herança podia ser retrçada até um apóstolo e daí alcançar alguém que tivesse ouvido a voz do próprio Jesus. As maiores dioceses procuravam por fundadores apostólicos, e o caso mais famoso é o de Roma, que anunciava Pedro e Paulo como seus fundadores.

Agora, temos de ser cuidadosos na aceitação dessas reivindicações retóricas, mesmo se acreditarmos que diversos apóstolos realmente fundaram as Igrejas que reivindicam tal crédito. O argumento apostólico não era tão antigo nem tão universalmente aceito como os partidários do papa Leão I gostavam de crer. Mas impressionava os ocidentais com mais intensidade que os orientais, sabedores de que os apóstolos realmente visitaram numerosas e indistintas vilas. De qualquer modo, um olhar ao registro histórico mostra que o poder e o prestígio de Igrejas supostamente fundadas por veneráveis apóstolos eram intensos, mas mudaram dramaticamente de acordo com os caprichos políticos. Nos séculos IV e V, as Igrejas líderes lutavam por expandir seu poder e por encontrar novas justificativas legais e políticas a fim de basear nelas suas intenções. A conexão apostólica valia por uma arma potente no arsenal espiritual. Roma, especialmente, se engajou em furioso processo de invenção e reinvenção, de onde emergiram títulos e ideologias que por muitos séculos dariam ao papado uma hegemonia sobre a Europa ocidental. Os concílios do século V proveram o espaço público – ou antes, o palco teatral – no qual essas reivindicações eram afirmadas e contestadas.

Na maior parte do século V, quatro grandes Igrejas mantinham enorme prestígio na religião e no império, e cada uma teve seu papel nas controvérsias teológicas. Três delas representavam o chamado Triângulo Fundador do Cristianismo primitivo, ou seja, Antioquia, Roma e Alexandria. A quarta era Constantinopla. Todos os concílios testemunharam a interação desses quatro reinos espirituais.

No tempo de Constantino, algumas sés ocuparam um *status* especial dentro da história cristã, mas também ganharam com a fama e a riqueza das cidades em que os concílios se realizaram. Em 325, o Concílio de Niceia identificou Roma, Alexandria e Antioquia como as Igrejas preeminentes da cristandade. Quando o imperador Teodósio I estabeleceu o cristianismo como a fé oficial de Roma, em 381, naturalmente teve de especificar qual versão particular dessa fé estava sendo consagrada em termos políticos, optando pela religião de Roma e Alexandria. O cristianismo vigente em Roma foi a religião professada na época de São Pedro, “e agora adotada pelo (romano) *pontífice* Dâmaso e por Pedro, bispo de Alexandria”.¹⁰¹

Cada grande sé presidia uma ampla região contendo diversas províncias civis, dentro das quais menos bispos admitiam a supremacia do local “bispo dos bispos” (a palavra “patriarca” surgiu no começo do século V). Cada patriarcado constituía uma espécie de império regional no interior da Igreja, cujos limites teriam de ser defendidos contra forasteiros ambiciosos. Isso significava que os patriarcas locais sempre tendiam a ver bispos recém-chegados ou visitantes como rivais. Em compensação, contendores em ascensão lutavam contra beneficiados estabelecidos na área, adicionando um elemento de instabilidade na ordem eclesiástica. Qualquer pessoa letrada da época sabia que os patriarcados podiam vir e ir embora, e no passar do tempo as cidades ganhavam ou perdiam prestígio. Provavelmente, na região haveria outros papas, fato que contribuiu muito para o atrito entre as Igrejas, por mais que essas questões de poder fossem mascaradas por termos teológicos.

Diversas grandes Igrejas podiam candidatar-se ao estágio patriarcal no futuro, substituindo centros existentes ou juntando-se a eles. Por todos os motivos, Cartago já deveria ter conseguido esse *status* em Niceia, o que teria ocorrido se aquela Igreja não estivesse constantemente envolvida em sangrentos cismas ou divisões. Milão era outra candidata promissora a um patriarcado glorioso, enquanto a sé gaulesa de Arles tinha suas aspirações. A capital mesopotâmica da Selêucia-Ctesifonte desejava servir de centro irradiador de uma forte Igreja oriental, além

das fronteiras romanas, e o chefe de seu credo cristão realmente tornou-se patriarca do Oriente em 498.^{[102](#)}

A mais importante adição à lista patriarcal foi sem dúvida a cidade de Constantinopla, antiga Bizâncio mas Nova Roma, hoje Istambul, planejada em 325 e consagrada em 330. Desenvolveu-se como uma dublê de Roma, com seu prefeito, magistrados e um senado três vezes mais atuante. Foi soberbamente construída com muros indevassáveis e, assim, quase impenetráveis. Enquanto outras partes do império poderiam ruir, Constantinopla se manteria por séculos como um indispensável bastião do cristianismo. As vantagens de tal posição ficaram óbvias quando a situação política e militar do império cristão começou a declinar. O que quer que acontecesse com Roma ou Antioquia, Constantinopla iria permanecer no lugar, e de fato permaneceu como centro cristão até 1453, quando as forças turcas finalmente usaram canhões pesados.

Enquanto se tornava claramente a capital do império oriental e, por fim, de todo o império, a cidade ganhou prestígio nos meandros da Igreja. Em 381, o Concílio de Constantinopla proclamou: “O bispo de Constantinopla terá primazia de honra depois do bispo de Roma, porque esta é a Nova Roma”. De fato, a cidade seria referida nos concílios posteriores com o auspicioso título de “Constantinopla Nova Roma.” Esse discurso causou ciúme e oposição, e não só entre os papas de Roma, que hesitaram em aprovar a cláusula. Afinal, fazer de Constantinopla a número dois na hierarquia da Igreja podia desestabilizar uma ordem já bastante fluida. Caso fosse reconhecido, o novo *status* automaticamente rebaixaria de posto as demais grandes sés – Alexandria ao número três, Antioquia ao quatro. Além disso, falar de Nova Roma implicava uma Velha Roma – velha, talvez, no sentido de decrépita ou obsoleta.^{[103](#)}

O equilíbrio de poder entre as grandes sés modelou a política da Igreja no século V. Sempre, nos bastidores, haveria disputas entre Alexandria e Antioquia, mas agora Constantinopla se convertia em alvo de todos. A nova e exemplar cidade podia esperar pela oposição dos alexandrinos e, eventualmente, pela interferência da própria Roma. Esta e Alexandria se uniam contra Constantinopla. O concílio de 381 marcou o início de um conflito de três lados entre tais cidades, o qual culminou em Calcedônia, em 451. Em três ocasiões – 404, 431 e 449 – a conversa dos alexandrinos trouxe bispos a Constantinopla, e em cada caso originou-se uma crise de proporções imperiais. Em 458, descontentes inspirados nos alexandrinos provocaram o assassinato do quarto patriarca da capital imperial.

Mas outros centros também adotaram agendas críticas. A ascensão de Constantinopla foi uma novidade espinhosa para Éfeso, supostamente a terra do apóstolo João e da própria Virgem Maria. No século IV, associações religiosas garantiram que Éfeso mantivesse uma elevada posição eclesiástica, com jurisdição sobre a maior parte do oeste da Ásia Menor, um rico território contrário à sobrevivência do império. Mas se Constantinopla tendia a ser um grande patriarcado, então seu bispo deveria controlar seu próprio conjunto de províncias, e não havia meio de instalar tal base de poder senão às custas de Éfeso. Na aurora do século V, o arcebispo de Constantinopla, João Crisóstomo, interveio livremente em Éfeso, e seria uma questão de tempo essa cidade cair por inteiro na dominação da sede imperial. Isso ocorreria, é óbvio, caso Constantinopla não pudesse ver-se enfraquecida como um ninho de hereges. Quando Nestório de Constantinopla foi atacado em 431, o fato de um grande concílio ser convocado em Éfeso, com o fim de analisar as pendências, valeu como um presente de boas-vindas para os inimigos da cidade.¹⁰⁴

Outra promissora e controversa sé era Jerusalém, que ancorava suas glórias no próprio nascimento da Igreja. O Concílio de Niceia assegurou à cidade uma primazia honorária, embora a mantivesse, para fins administrativos, sob o bispado metropolitano de Cesareia. Os últimos bispos de Jerusalém porfiaram para transformar a condição honorária em real poder. E a mais importante figura nessa história foi Juvenal, que dirigiu a sé de 422 até 458 e repetidamente apareceu como um jogador nas intrigas internas dos concílios, sempre almejando a maior glória para sua sé. Construir um agradável território doméstico significava retirar províncias do patriarca de Antioquia. Enfraquecido, ele teria de concordar com sua saída das áreas visadas. Isso deu a Juvenal um forte motivo para atacar a teologia de Antioquia, tanto quanto seus discípulos, como Nestório. No grande Concílio de Éfeso, então, Juvenal uniu-se a Memnon de Éfeso e aos alexandrinos contrários ao bispo de Constantinopla. Juvenal por fim ganhou o *status* patriarcal para Jerusalém em 451, criando o sistema de cinco grandes patriarcados que perdurou por séculos.¹⁰⁵

Esses interesses regionais eram capazes de superar a ideologia. Embora Juvenal fosse um exemplo extremo do tipo, não era o único líder religioso a perseguir o poder e os cargos, independente de qual teologia prevalecesse na época. Observando os protagonistas dessas disputas, historiadores britânicos destacam o fictício vigário de Bray. Tratava-se do

anti-herói de uma canção do século XVIII, que falava pela boca de um clérigo sobrevivente das incontáveis mudanças de regime e de doutrina e tivera um papel em todas elas. Monarquista? Republicano? Presbiteriano? O clérigo em questão agia sob qualquer bandeira que lhe desse proveito. Era portanto um radical pragmático, tangido pelo princípio da sobrevivência. O coro popular ecoava: “Seja qual for o Rei que governe/ serei pelo vigário de Bray, senhor!”. O vigário teve muitos antecessores no mundo do século V. Um contemporâneo escreveu a respeito de um bispo que “nunca agia de acordo com a opinião própria, sendo um jogador duplo, uma pessoa que aplaudia e servia aos poderosos, e que agora amaldiçoava o sínodo de Calcedônia, mas em outro momento o apoiava inteiramente”.¹⁰⁶

No Cristianismo variado da Antiguidade tardia, cada patriarca vivia em um mundo diferente, com diferente visão política e geográfica, e uma diferente percepção dos aliados tradicionais ou de inimigos. Diferentes patriarcas também apreciavam manter relações diferentes com o império. Desde o tempo de Constantinopla, a Igreja estava comprometida de perto com o processo de governo, e ao menos dois patriarcados – Roma e Alexandria – tornaram-se poderosos em muitas regiões, a fim de parecerem mais realistas que o rei. Conforme cresciam em poder espiritual e secular, prelados diferentes também alimentavam as mais antigas tradições, não apenas devido à sucessão apostólica, mas também à busca de autoridade real.

O imperador de Roma

Embora saibamos, em retrospecto, que Roma seria a grande sobrevivente, o fato não era tão óbvio na época. Os papas romanos procuravam atuar como imperadores, e herdaram muitas das atitudes e comportamentos que nos anos anteriores caracterizaram um imperador, mais do que um bispo cristão. De maneira crescente, porém, eles se viram marginalizados. Roma se achava fincada em uma esquina perigosamente exposta do mundo civilizado, à margem do coração da vida cultural e intelectual. Tudo o que os papas faziam nos diversos concílios deve ser visto nesse contexto de vulnerabilidade, do desejo desesperado de ascender ao poder e ao prestígio dentro da Igreja e do império.

Ainda que o papado delineasse uma herança linear de Pedro e Paulo, a

instituição nem sempre teve a estrutura centralizada que possuía nos séculos IV e V. Nos tempos de Niceia, o papado estava bem estabelecido, com o prestígio reforçado por uma longa sucessão de beneficiados eclesiásticos que sofreram perseguição e martírio. Mas, acima de tudo, foi nas décadas após 370 que o papado emergiu como algo parecido com a forma inspiradora de assombro que vigorou nos séculos subsequentes, com seus famosos títulos e entidades, sua retórica, seus reclamos quanto ao poder universal. Em 370, o bispo de Roma era um venerando clérigo que exercia o poder mormente na Itália. Em 460 o bispo já clamava ao menos pela liderança global e por imunidade quanto às restrições ao poder civil. Enquanto no início os papas podiam fazer realmente pouco a fim de impor suas vontades ao mundo secular, eventos políticos posteriores lhes concederam enorme campo para expandirem seus poderes e aspirações. Em termos de impacto tardio nos negócios europeus – e globais –, tal mudança ideológica constituiu uma revolução na primeira ordem vigente. Estaríamos então testemunhando a criação da instituição-chave da Europa medieval.¹⁰⁷

Entre 370 e 430, diversos brilhantes empreendedores papais encabeçaram a Igreja de Roma, criando noções radicais e expansivas da autoridade eclesiástica, sobre as quais Leão e seus sucessores poderiam mais tarde construir seus fundamentos. Bispos romanos nomeavam e reivindicavam; eram os anos em que se tornaram papas, herdeiros de Pedro, primazes e sumos pontífices; exerciam um principado e administravam uma sé apostólica (Ver o Quadro 3). Essa era uma Igreja em ação.

QUADRO 3

PAPAS ROMANOS ENTRE 366 E 468

366-84: Dâmaso I
384-99: Sirício
399-401: Anastácio I
401-17: Inocêncio I
417-18: Zózimo
418-22: Bonifácio I
422-32: Celestino I
432-40: Sisto III
440-61: Leão I
461-68: Hilário

Dâmaso I (366–84) tinha justas pretensões de entrar para a história como o primeiro grande papa. Ele baseava a autoridade romana em

palavras do próprio Cristo: “Você é Pedro; e sobre essa pedra edificarei minha Igreja”. Dâmaso desenvolveu a ideia da *sedes apostolica*, a sé apostólica, com menos Igrejas apelando para julgamento. Do costume pagão, herdou o antigo título religioso de pontífice, embora ainda decorressem alguns séculos antes que os papas ganhassem o título imperial pleno de Sumo Pontífice. Também reorganizou os arquivos papais, um feito que foi muito além da mera contribuição à cultura de antiquário. Esses arquivos constituíam um arsenal retórico: a qualquer momento um rei ou bispo podia tomar conhecimento do prestígio ou poder papal. Os documentos ficavam prontos, no arquivo, para o caso de se precisar provar algum item discutível, um ano ou um século depois. Alguns eram autênticos, outros não. Entre as falsificações influentes estavam as Pseudo-Clementinas, uma coleção de cartas atribuídas ao cristão Clemente, do primeiro século, mas na verdade criadas em torno de 220. Tinham grande apelo à Igreja porque ofereciam um explícito reconhecimento da supremacia papal, com os bispos de Roma herdando os poderes de Pedro para deter e libertar. No fim do século IV, foram traduzidas para o latim, e as exortações de Clemente se converteram em parte corrente da retórica papal.¹⁰⁸

Na época de Sirício (384-99), sucessor de Dâmaso, o título de papa passou a designar especialmente o pontífice romano, em vez de ser o termo genérico para um bispo. Sirício utilizou-se de decretos para governar a Igreja, documentos moldados nos éditos imperiais. Embora as gerações seguintes ficassem felizes por inventar falsos decretos antigos, o primeiro exemplo autêntico veio do próprio Sirício, quando divulgou um édito que regulamentava a vida religiosa e política da Espanha. Gabou-se: “Nós suportamos o fardo de todos os oprimidos, ou antes do abençoado apóstolo Pedro, que em tudo e por tudo nos protegia e preservava, seus herdeiros, assim como confiamos que sua administração gera o bem em nós”. Tais palavras pareceriam normais para os papas dos 1600 anos seguintes, porém, na época, 380, consistiam em uma inovação surpreendente. O bispo romano agora clamava por sentar-se na *cathedra Petri*, o trono de Pedro.¹⁰⁹

Os papas seguintes prosseguiram na marcha para a supremacia. Inocêncio I, como de costume, emitiu decretos para as Igrejas do Império ocidental, e o papado, naquele momento, alegava que isso não poderia ser julgado pelas demais Igrejas. Inocêncio ainda encontrou uma nova base para afirmar uma primazia de longo alcance na Igreja. Tratava-se de defender uma passagem do sexto cânone de Niceia, na qual o concílio

declarava: a Igreja de Alexandria deveria ter a mesma jurisdição sobre os territórios – Egito e Líbia – que Roma possuía naquela área. Mas o que representava exatamente a jurisdição romana ali? O contexto da época deixava claro que os territórios estavam sem dúvida na Itália, em regiões que antes ficavam sujeitas à cidade de Roma. Durante o período de Inocêncio, porém, o papado queria o reconhecimento da supremacia de Roma sobre toda a Igreja ocidental. Uma versão espúria dos cânones levava tais asserções ainda mais longe, com a defesa de que a *ecclesia romana* sempre gozara de primazia sobre a toda a Igreja do Ocidente. Papas citavam orgulhosamente aquela passagem canônica como a aceitação formal da autoridade universal de Roma – e continuaram a querela mesmo depois que líderes orientais desdenhosamente apontaram que as referidas palavras não apareciam nos originais gregos, ainda que autoritários.

Entre 420 e 460 – a era das disputas cristológicas –, sucessivos papas valeram-se poderosamente desses fundamentos. No Primeiro Concílio de Éfeso, em 431, o enviado do papa Celestino I usou a herança de Pedro para justificar a autoridade romana. E quando Leão tornou-se papa, em 440, ele conscientemente trabalhou como vigário de Pedro, a voz do apóstolo na Terra. Disse ele: “o abençoado apóstolo Pedro não cessa de presidir sua sé”. Quando Leão I falava, acreditava que Pedro estava falando, e qualquer insulto grave a esse papa era tido por um golpe direto em todos os pescadores. Ao decidir-se por uma aproximação diplomática com Dióscoro, sucessor de Cirilo em Alexandria, não importava que Leão I escrevesse a Dióscoro, mas que Pedro se dirigisse diretamente a seu velho secretário, Marcos. Claro, alegava Leão I, as duas Igrejas são uma só nos pontos da doutrina. Otimista, ele redigiu: “É perverso acreditar que o santo discípulo (de Pedro) Marcos, primeiro a governar a Igreja de Alexandria, elaborasse seus decretos em uma diferente linha de tradição”.^{[110](#)}

Leão I ansiava por transformar a liderança espiritual em uma genuína primazia quanto à jurisdição. Se ele era o herdeiro de Pedro, então sob a lei romana teria também herdado os direitos e poderes de Pedro, incluindo a capacidade de prender e soltar, de fazer e desfazer leis. Referiu-se aos *indignus haeres beati Petri*, os indignos herdeiros do bendito Pedro, e a palavra central da frase era *herdeiro*. Leão I também assegurou o direito papal de agir como um chefe de principado, papel sugerido primeiramente na década de 420.

Roma retrocede

A era da revolução papal – entre 370 e 460, aproximadamente – coincide com o declínio do poder imperial romano na Itália e no Ocidente, e, naturalmente, o curso das duas tendências se emparelham. Quanto mais enfraquecia o poder imperial na Itália, mais espaço se abria para uma autoridade substituta, na forma da Igreja, e maior se tornava a necessidade de um sucessor. O Império Romano estava ligado firmemente à cidade fundadora, e do século III em diante, imperadores tendiam a erguer suas casas em outros lugares, geralmente perto de centros militares aos quais poderiam recorrer a fim de defender as fronteiras. Milão, Tréveris (Alemanha) e Sirmium (Sérvia) serviram como capitais imperiais muito antes de Constantino erguer sua nova cidade no Bósforo; e imperadores posteriores do Ocidente favoreceram Ravena. Os papas não tinham o costume de viver sob a sombra imediata do imperador e sua corte, e essa decisão benigna permitiu à instituição papal desenvolver-se sem interferência ou supervisão próxima.

A partir do final do século IV, o poder romano no Ocidente padeceu com as maciças incursões bárbaras, que repetidamente ameaçaram a capital histórica. Em 378, na batalha de Adrianopla, os romanos sofreram uma grave derrota nas mãos das forças lideradas pelos godos, que se moviam progressivamente para o oeste da Europa. Invasões posteriores marcaram o colapso da fronteira com o Rio Reno em 406. Em 410, forças dos visigodos saquearam Roma, e reinos visigodos foram fundados em Gália e na Espanha, enquanto um letal e poderoso regime vândalo tomou gradualmente o norte da África. A Bretanha caiu em 410, saindo do império. Mas a diplomacia imperial teve êxito em trazer ao menos alguns dos bárbaros para trabalhar no sistema romano, embora a nova ordem fosse bastante perturbadora para a Igreja. Tanto vândalos como visigodos eram cristãos arianos, e rejeitavam as doutrinas imperiais sobre a Trindade. Por volta de 420, esses hereges estavam fundando novos burgos e estados onde antes era território romano. Esse colapso político não baniou totalmente os papas do império. Na consciência histórica popular, o Império Romano terminou formalmente em 476, em um dos mais importantes pontos de inflexão dos assuntos mundiais. De fato, essa mudança foi menos épica do que poderia parecer, pois a principal alteração ocorrida em 476 foi que o agora único imperador, em Constantinopla, pensou ser melhor não contar com um coimperador. O poder imperial sobreviveu na Itália, enquanto a Igreja seguiu exercendo

a maioria de suas funções.^{[111](#)}

À falta de um poderoso e atuante imperador residente em Roma, o papa Leão I foi levado a agir como um soberano deveria ter feito em priscas eras. Sua bem-documentada carreira demonstra amplamente o perfil da Igreja imperial romana. Suas cartas indicam um indivíduo que esperava ser obedecido sem contestação, enquanto comandava outros bispos em muitas partes da Itália e de Gália, ou exercia forte autoridade na Espanha e no Norte da África. Mais tarde, um editor escreveu sobre a “tendência ditatorial” dessas ligações, e palavras como “arrogante” e “arbitrário” passaram a circular irrestritamente. Leão I estava bastante sensível aos sinais manifestados por Igrejas inferiores que buscavam novos poderes ou se libertavam para seguir centros religiosos diferentes de Roma. Ele lutou a fim de prevenir que Igrejas da Ilíria (atuais Croácia e Albânia) entrassem na esfera de influência de Constantinopla. Certa vez, teve de lidar com um confronto na Gália, no qual o sínodo chefiado pelo bispo Hilário de Arles destituiu outro bispo, chamado Celidônio, por violar regras canônicas. Hilário, que se declarava bispo metropolitano da Gália, era um construtor de impérios tanto quanto Leão I. Celidônio apelou a Roma, forçando Hilário a aparecer pessoalmente diante do papa. Isso significava tomar uma trilha que não teria sido fácil nem mesmo nas melhores circunstâncias, e que era mortalmente perigosa em meio às estradas infestadas de bárbaros na década de 440. Ainda assim, Leão I não ficou satisfeito. Ele reinstalou Celidônio e limitou os poderes de Hilário, continuando a intervir na administração da província. Agia, de fato, como um severo imperador romano a enfrentar áreas rebeldes ou irrequietas, e também como um autoritário papa medieval.^{[112](#)}

Contudo, por mais fortes que fossem os papas na Itália e partes da Gália, nas mais antigas áreas de dominação romana restavam dúvidas sobre sua real influência em um império que se movia decididamente para o Oriente, em termos de demografia e cultura. Em vez de servir como o coração da civilização da época, a própria Roma se expunha mais longe, nas franjas ocidentais do império. A população da cidade caiu de cerca de 800 mil pessoas, no século IV, para 350 mil, em 450, e para somente 60 mil, na década de 530.^{[113](#)}

Os choques políticos apresentavam enormes implicações culturais. Em 330, o Império Romano encontrou seu eixo principal em uma rústica linha de Roma a Cartago; mas por volta de 430, imaginava-se que seria melhor se esse eixo fosse deslocado para mais longe, rumo ao leste, de Constantinopla a Alexandria. A nova geografia teria sido familiar a

Heródoto, novecentos anos antes, ou a Alexandre, o Grande. O mundo oriental era essencialmente grego. Claro, o grego era língua primordial do pensamento e da escrita cristã, e esse domínio no interior da Igreja teve sequência após a conversão. Quando o império alterou seu foco, o grego se tornou a linguagem da política. Pouco demorou até que “a linguagem romana” passasse a se referir mais ao grego do que ao latim.

Em correspondência a essa mudança, houve o declínio do latim, que havia constituído uma força unificadora do mundo romano. A barreira linguística agora deixava Roma fora dos debates em curso no Mediterrâneo oriental. Ainda nos concílios do século V, participantes romanos precisavam usar intérpretes, e o papa Leão I não conhecia uma só palavra de grego. Dezoito meses após a conclusão do Concílio de Calcedônia, ele rogava por uma tradução latina das decisões adotadas, pois “não temos informação clara acerca dos atos do sínodo... em virtude da diferença de idioma”. Se conhecessem bem o grego, os representantes papais não se atreveriam a manipular o espúrio cânone niceno sobre a primazia dos papas. E, para amenizar o assunto, os romanos não tinham familiaridade nativa com as nuances teológicas que marcavam suas contrapartes em Antioquia ou Alexandria. Quando líderes orientais insistiram para que os papas fossem representados nos concílios, fizeram isso pelo prestígio de Roma e de Pedro, mas que por qualquer contribuição intelectual que os ocidentais pudessem aportar.¹¹⁴

Por outro lado, a erudição latina não era algo corrente no Oriente, onde ocorria a tempestade intelectual da época. Para os ocidentais, o começo do século V pareceu um tempo de elevação intelectual graças à obra de Santo Agostinho, mas seus textos quase não causaram impacto no Leste, entre os contemporâneos que falavam grego já por muitos séculos. Mesmo *A Cidade de Deus* jamais penetrou naquele mundo, e os orientais não mostravam qualquer consciência da viva cultura cristã na Gália – e certamente ignoravam a existência do perturbado bispo missionário (depois santo) que pregou no mesmo período e ficou lembrado pelos ocidentais como Patrício da Irlanda. Em contraste, pequenos panfletos satíricos circulavam rapidamente no velho mundo helenístico que se estendia da Líbia à Mesopotâmia, e eram bastante discutidos logo que apareciam.¹¹⁵

De outras maneiras, a Igreja romana também não ficou livre das presas da política clerical. Todos os concílios realizados do século IV em diante ocorreram no império oriental, sempre a uma curta distância da própria capital, Constantinopla. Dos sete concílios gerais reconhecidos

por toda a Igreja, três foram na capital (381, 553, 680), dois em Niceia (325, 787), um em Calcedônia (451) e mais um em Éfeso (431). Este centro grego, mas perto da Turquia, também sediou o controverso concílio de 449 e, ao contrário dos lugares convenientes para a corte e a liderança da Igreja, distava cerca de 400 quilômetros de Constantinopla. O deslocamento para novos locais forçou os papas romanos a reagir a decisões que já haviam sido tomadas em outras ocasiões, mais do que liderar efetivamente as reuniões.

Agora Roma era apenas mais um jogador, em meio a quatro ou cinco outros, disputando o poder, e de modo algum era o mais forte. Quem saberia dizer por quanto tempo mais a sé de Pedro manteria uma supremacia que já se mostrava anacrônica?

Em resposta, os papas romanos tinham de jogar a fraca “mão” de cartas disponível a eles. Isso significava explorar diferenças entre Igrejas rivais, enquanto se formavam alianças com outros centros, donos de interesses comuns. Mas acima de tudo significava jogar por tudo o que valesse a lembrança de Pedro, e também a garantia apostólica de estrita ortodoxia.

Os faraós de Alexandria

Se Roma combatia a ameaça de declínio, a principal questão para a Igreja de Alexandria residia na altura que suas ambições podiam escalar. Por mais de trinta anos, o patriarca alexandrino Cirilo desempenhou um papel agressivo e intervencionista nos debates teológicos, e, após sua morte, em 444, os sucessores conservaram viva a tradição. Eram assim, tão rebeldes e estrepitosos, que seu ativismo tornava fácil esquecer que Alexandria não era de verdade a capital do mundo cristão ou que os patriarcas não eram seus governantes absolutos. Em tempos mais recentes, os patriarcas vieram a servir de voz para determinada região, bem como para uma fé, e basearam seu poder político em multidões tumultuosas e milícias eficazes. Caso observadores exasperados pensassem que os patriarcas agiam como faraós ou reis-deuses helenísticos, esses fiéis da Igreja tinham excelentes motivos para tal juízo.^{[116](#)}

A Igreja de Alexandria reivindicava distinta ancestralidade com uma lista de governantes que remontava a São Marcos Evangelista, mas sabemos pouco sobre a sucessão dos bispos ortodoxos antes dos estudos

do famoso teólogo e filósofo alexandrino Clemente, em torno de 190. Essa obscuridade pode resultar em revisões embaraçosas escritas por historiadores religiosos posteriores. Na verdade, Alexandria contava com uma rica história dos tempos apostólicos, mas a maioria dos pontos em questão não passava de visões heréticas, desejosas de acentuar a filosofia pagã ou o judaísmo. O Egito, lembre-se, foi o lar dos primeiros grandes gnósticos, como Basílides, Valentim e provavelmente muitos outros. E antes de Clemente, nenhum cristão não gnóstico apreciava algo como certo grau de prestígio para Alexandria. Somente mais tarde, quando não gnósticos ortodoxos firmaram sua posição, sentiram a necessidade de inventar respeitáveis ancestrais espirituais para si mesmos, na forma de uma lista artificial de prestigiosos bispos ortodoxos.^{[117](#)}

Pensadores alexandrinos estavam habituados a teologias que exaltavam Cristo como um ser sobrenatural. O fato de os mais antigos manuscritos cristãos terem sido achados no Egito pode significar que velhos documentos sobreviviam melhor em clima seco, porém, muitos textos famosos, heréticos ou canônicos, se originaram naquela mistura cultural. Então, Alexandria acabou sendo o lar natural do Evangelho de João. João usou principalmente a ideia de Cristo como Logos, o criativo Verbo de Deus, que se aproxima dos conceitos de Filo, maior filósofo judeu de Alexandria. Os gnósticos egípcios gostavam muito de João.^{[118](#)}

A compreensão dessas raízes antigas também ilumina as prováveis atitudes dos líderes religiosos do século V. Cirilo e seus contemporâneos tinham orgulho do admirável passado cristão do Egito e, além disso, da cultura que, até onde seu raciocínio alcançava, era a mais velha e mais influente do mundo. Ainda hoje, a Igreja Copta do Egito preserva o primitivo idioma falado na época dos faraós e dos construtores das pirâmides, e também o calendário dos tempos faraônicos. As próprias palavras *Copta* e cóptica vêm de *Aigyptos*, egípcio. Na verdade, a cultura copta está firmemente enraizada no solo e no idioma. A Igreja Copta ainda divide o ano nas quatro estações observadas pelos antigos, com liturgias adequadas e bênçãos para os momentos de transição. Ao mesmo tempo, a presença de influências pré ou não cristãs potencialmente ameaça a cultura alexandrina de um *melting-pot* (caldeirão) em que muita coisa se mistura, incluindo religiões, favorecendo o sincretismo religioso.^{[119](#)}

O nervosismo a respeito da flutuação cultural ajuda a explicar a ferocidade dos líderes eclesiásticos do Egito contra outras religiões, o

paganismo ou o judaísmo. Em 367, Atanásio divulgou a mais estrita condenação destinada a datar os evangelhos cristãos não canônicos e as escrituras sacras, levando muitas a serem ocultas ou rasgadas. Pode ter sido nessa fase que os famosos evangelhos de Nag Hammadi foram escondidos para prevenir sua destruição. No final do século IV, o sucessor de Atanásio, Teófilo, pôs-se à frente de multidões cristãs em um abrangente assalto aos templos pagãos do Egito. Não contente com a demolição de estátuas e prédios, a Igreja organizou exposições públicas com o fim de mostrar como os sacerdotes pagãos planejavam alguns dos truques “milagrosos” pelos quais eles complicavam o que era simples. Em 391, Teófilo comandou um assalto ao Serapeu, em Alexandria, um dos maiores centros pagãos do Velho Mundo. Ali, os espetáculos reforçavam as lealdades cristãs, provando a superioridade do Senhor Cristo sobre os poderes pagãos. Foi exatamente esse ritual de destruição de objetos pagãos que alavancou o crescimento do cristianismo na África moderna.¹²⁰ A atitude agressiva para com outras fés também sugere por que Cirilo e seus apoiadores lutariam desesperadamente contra qualquer versão da teologia cristã que fizesse concessões aos preceitos pagãos, de veneração a muitos deuses. Cristãos egípcios teriam de defender acima de tudo a unicidade da natureza de Deus.

A Igreja de Cirilo contava com uma sólida fama de ação direta, e com diversos e distintos partidários dispostos a quebrar a cabeça dos rivais. A própria Alexandria era notoriamente arruaceira, e o historiador religioso Sócrates percebeu isso: “O povo de Alexandria se deleita mais do que qualquer outro com o tumulto; assim que encontra pretexto, desata nos mais intoleráveis excessos; daí que nunca cessa a turbulência nas ruas, com respingos de sangue”. Esse constitui, na verdade, um bom resumo da história religiosa da cidade. Uma vez que o cristianismo fora legalizado e as Igrejas se disseminaram, clérigos de baixo escalão utilizavam seus sermões e homilias para difundir a linha oficial, patriarcal, pela cidade. Mobilizavam facções urbanas contra adversários da Igreja: pagãos, judeus ou autoridades imperiais. Através de sermões, procissões e atos devotos, a Igreja controlava os meios de comunicação na cidade, manipulando a opinião urbana. Se assim escolhesse, a Igreja tinha condições de promover a demagogia, e com audiência certa. Atanásio estava disposto a empregar uma ação de massa sempre que necessitasse, a ponto de aceitar espancamentos e raptos de crianças. Em 361, uma multidão linchou o bispo rival que ambicionava a diocese do dirigente religioso. Até mesmo a eleição de Cirilo em 412 seguiu-se a um

confronto de rua no qual seus seguidores intimidaram a facção inimiga que havia apoiado o comando militar de Roma em solo.^{[121](#)}

Os patriarcas também podiam contar com apoiadores temíveis vindos de fora dos limites da cidade. Em torno do século III, o cristianismo já tinha penetrado fundo no campesinato egípcio, onde os fiéis usavam mais a língua nativa copta do que o grego urbano. Esses crentes rurais se tornavam bons recrutas para o movimento monástico que, originário do Egito, se espalhava por todo o mundo cristão, em especial na Síria e Mesopotâmia. Não era a primeira vez nem a última que o Egito agia como incubador pioneiro de mudanças no interior das Igrejas.

O emergente cristianismo nativo do Egito era um fenômeno impressionante. Sua mais famosa figura foi o monge pioneiro Santo Antônio, que morreu com idade avançada em 356 e cuja biografia, produzida por Atanásio, serviu de excelente publicidade para a fé cristã egípcia. Incidentalmente, Antônio parece ter pensado e escrito inteiramente em copta. Seu sucessor espiritual foi o impressionante Aba Shenoute, falecido em 466, supostamente com 118 anos. Ele liderou o Mosteiro Branco, grande comunidade com milhares de partidários, que incluía freiras e monges. Tal como associações menores, essa se transformou no centro da vida urbana em comunidades vizinhas. Cristãos comuns procuravam os monges para apoio espiritual, mas também para serviços sociais, educação e alívio contra catástrofes. O vasto volume de escritos e correspondência de Shenoute o tornou uma das maiores figuras da fé e literatura coptas. Ele fez do copta a base de uma orgulhosa tradição cristã, voltada agressivamente contra a língua grega que se tingia de paganismo e, cada vez mais, de heresia.^{[122](#)} Quando outros recursos falhavam, os patriarcas alexandrinos poderiam confiar na apaixonada fé dos cristãos nativos do campo.

Em teoria, os monges eram *monachoi*: solitários, afastados do mundo material, embora muitos tenham se envolvido passionalmente na política mundana, em defesa da ortodoxia. Os mais ativos militantes eram aqueles do deserto de Nítria, venerável e santa região que abrigava centenas de casas e onde Cirilo havia estudado por sete anos. Os monges egípcios, então, serviam como um confiável exército informal, no qual os mais obviamente políticos eram os clérigos autodenominados *parabolani*, membros de uma fraternidade dedicada a tarefas caridosas, como dar sepultura aos mortos, mas que também desfrutava de privilégios clericais. No século V, no entanto, passaram a servir como guarda-costas dos bispos. Em 416, uma lei imperial fixou seu número em quinhentos,

embora os patriarcas os recrutassem conforme suas necessidades. Os monges apoiavam a poderosa máquina política que era a Igreja egípcia.¹²³

A Igreja mantinha um difícil relacionamento com a autoridade civil do Egito, sobretudo quando esta se opunha a impor o que era visto como vontade de Deus. Por reafirmar sem descanso a superioridade do poder eclesiástico, o patriarcado egípcio acabou assumindo uma posição teocrática. Toda essa tensão ficou óbvia em 414-15, na série de eventos que revelou bastante sobre as radicais aspirações políticas da Igreja egípcia, menos de um século depois que o império garantiu tolerância aos cristãos. O episódio também ocultou muito das grandes confrontações por ocasião dos grandes concílios.¹²⁴

Na época, Cirilo era o novo patriarca de Alexandria e seu maior oponente, Orestes, prefeito de Roma, igualmente cristão, ainda defendia as tradicionais noções romanas sobre diversidade étnica ou religiosa. Conforme tal visão, práticas religiosas deveriam ser toleradas, desde que os crentes reconhecessem o poder imperial, obedecessem as leis e pagassem impostos. Não se aplicava a tolerância quando grupos partiam para a sedição ou desprezavam a lei civil, e nesses casos a vingança de Roma podia se mostrar temível. Até esse ponto de inflexão, porém, não se considerava assunto do poder romano julgar e escolher entre escolas rivais de pensamento. Cirilo, em contraste, desejava destruir as fés rivais e as correntes competidoras dentro do cristianismo; e pela força, se necessário. Orestes ficava nervoso quanto ao crescimento do poder da Igreja à custa da jurisdição imperial, e tinha razões pessoais para preocupar-se. Sabia que Cirilo pusera espiões na trilha dele, para anotar qualquer desvio da ortodoxia ou reconhecer qualquer coisa que manchasse sua reputação.¹²⁵

A crise começou quando Orestes decretou regulamentos para as danças populares e encenações teatrais organizadas pela grande e bem-estabelecida comunidade judaica de Alexandria. Judeus protestaram contra a agitação promovida por um ativista cristão “entusiástico ouvinte dos sermões do bispo Cirilo”, e as autoridades romanas concordaram que o agitador merecia ser silenciado; ou isso ou a tortura. Orestes enviava um claro sinal a Cirilo a respeito dos limites de sua autoridade, mas a tentativa negou fogo. As relações entre o patriarca e os judeus se deterioraram, seguindo-se a violência das massas. Cirilo liderou “a imensa multidão” que invadiu as sinagogas para roubar e expulsar os judeus cujas raízes na cidade datavam de uns setecentos anos. Ainda que Orestes se queixasse diretamente ao imperador, ele não conseguiu

reverter um golpe do patriarcado contra a autoridade civil.^{[126](#)}

Centenas de monges do deserto da Níttria assaltaram a cidade e denunciaram Orestes como um idólatra pagão que perseguia seu amado patriarca. Com a fuga da guarda militar, os monges apedrejaram e feriram o prefeito, em um ato ultrajante de rebelião que, em outros tempos e lugares, teriam convencido o imperador romano a saquear uma cidade inteira. Orestes ordenou que o líder do grupo fosse torturado até a morte, mas outra vez Cirilo não se intimidou. Ao contrário, instruiu que o monge executado fosse reconhecido como mártir da Igreja e canonizado sem demora, para a desaprovação da corrente principal de cristãos que, de outra maneira, apoiava seu pai espiritual.^{[127](#)}

O conflito já pedia outra vítima. E essa foi a filósofa Hipátia, respeitada matemática e pensadora, que sofria por causa de sua alegada amizade com Orestes. (Foi retratada no filme *Alexandria (Ágora)* como mulher bonita e brilhante.) Perseguida nas ruas por uma multidão de cristãos, viu-se detida dentro de uma Igreja, onde foi mutilada, desmembrada e teve seus restos queimados. Conquanto não haja evidência direta do papel de Cirilo na morte de Hipátia, ele não procurou acalmar a massa de justiceiros cuja fúria respondeu por essa morte. Críticas à conduta de Cirilo não procedem apenas de uma visão moderna, que falha em dar conta dos diferentes padrões em vigor nos tempos distantes. Nas palavras de um opositor contemporâneo do patriarca, “nada pode estar mais longe do espírito cristão do que permitir massacres dessa espécie”.^{[128](#)}

Na época de Cirilo, então, os patriarcas de Alexandria buscavam uma tradição que era monárquica em suas aspirações, mas quase absolutista em sua vontade de anular a oposição. Cirilo presidia uma impressionante hierarquia egípcia de uma centena de bispos, organizados abaixo de dez chefes religiosos metropolitanos. Os patriarcas possuíam até um papel imperial, na medida em que seu poder eclesiástico se estendia até o fundo na África, nos reinos de Etiópia e Núbia, e era Alexandria que determinava amplamente as crenças e práticas dessas Igrejas. Tal marcha ao sul alcançou mais do que qualquer faraó anterior, fator que, incidentalmente, contribuiu ainda mais com as rivalidades perante Constantinopla. Enquanto Alexandria sonhava naturalmente com um império africano, a capital imperial clamava agora pela jurisdição sobre todas as Igrejas estabelecidas além-fronteiras.^{[129](#)}

Olhando para a Igreja de Alexandria dessa época, um observador moderno tende a indagar se o fervor inspirado por Atanásio ou Cirilo era

em certo sentido nacionalista, se os monges e as massas lutavam por um conceito de “ser egípcio” e contra o conformismo de Roma. Por certo, Cirilo e seus seguidores estavam muito cômicos da dignidade de sua cidade e região, e do papel histórico do Egito em defender a ortodoxia. Ao mesmo tempo, porém, termos como nacionalismo soariam anacrônicos quando aplicados a essa época distante, e realmente não existe evidência de algum sentimento de secessão, rompimento ou revolta. De preferência, os patriarcas se viam como regentes eficazes do Egito dentro do contexto do império cristão, e seu objetivo não era deixar o império, ideia tão desnecessária quanto bizarra. Ao contrário, queriam usar sua terra natal como base segura de onde pudessem espalhar a verdade histórica do Egito através do mundo cristão. E a experiência de Niceia mostrou, sobretudo, como concílios úteis atendiam bem ao processo. Em larga medida, Atanásio estabeleceu a ortodoxia nicena por todo o império, a despeito da séria oposição da própria família imperial.

Constantinopla e Antioquia

As ambições alexandrinas enfrentaram dois obstáculos, que se provaram muito próximos um do outro. Um foi a sé de Antioquia, com suas ricas tradições apostólicas. Ali o termo *cristão* viu-se aplicado pela primeira vez em tempos apostólicos, talvez como um conceito depreciativo ou um insulto à comunidade judaica. A cidade também aclamou São Pedro como seu primeiro bispo, antes de o pescador ter viajado para alguma cidade estranha no oeste longínquo. Em séculos posteriores, Antioquia ganhou mais fama como lar do mártir Inácio, enquanto o bispado local preenchia só uma parte das sés patriarcais que detinham posições de liderança e honra dentro da Igreja. Some-se a isso a condição política de Antioquia, que dominava as ricas terras da Síria. E assim como a Igreja do Egito olhou para a África, ao sul, Antioquia influenciou os mundos do Oriente Próximo, usuários da linguagem siríaca, avançando para dentro da Mesopotâmia e mais além. Antioquia estava no caminho de se tornar tão imperial quanto Alexandria.¹³⁰

Culturalmente, Antioquia era no mínimo uma concorrente de Alexandria, embora muitas das ideias que a cidade produzia perturbassem ou causassem repulsa nos egípcios. Era natural que imperadores buscassem em ex-estudantes de Antioquia os quadros de monges e intelectuais que povoariam as sés episcopais, sobretudo a de

Constantinopla. O ponto fraco de Antioquia consistia em sua teologia. Se os alexandrinos pudessem retratar Antioquia como herética, como menos devotada à divindade e glória de Cristo, isso daria margem à subversão. Em Constantinopla, um bispo treinado em Antioquia vivia em real perigo.

A própria Constantinopla sofria todas as bênçãos e maldições da proteção imperial. A sé não teria existido senão pela presença do governo, e certamente não se colocaria em segundo plano, a não ser com relação a Roma. Como a escolha de um bispo diocesano era matéria politicamente sensível, imperadores e cortesãos de destaque tinham papel central na seleção, de tal modo que os bispos, em teoria, começavam seu trabalho com forte apoio das maiores figuras do império. Essas mesmas pessoas leigas tinham notório interesse em desenvolver as credenciais cristãs da cidade, embelezando as Igrejas, dotando-as de admiráveis coleções de relíquias. Trabalhavam para fazer de Constantinopla a cidade santa especial de um império ascendente sob a proteção da Virgem Maria. Ao contrário de outras grandes sés, essa cidade era uma criação puramente cristã, sem necessidade de purgar os pecados de um passado pagão. Quanto mais santa a cidade, maior o prestígio de seu bispo diocesano.¹³¹

Em suma, liderar a Igreja em Constantinopla levantava riscos especiais, já que forças externas achavam fácil construir prédios e explorar facções dentro da família imperial e da corte. Na maior parte do século V, patriarcas alexandrinos montaram uma substancial e eficaz rede de *lobby* e de reunião de talentos para Constantinopla. Sustentaram seus esforços com ofertas de presentes e de propina feitas em escala épica, com uma abundante generosidade que sugere a dimensão da riqueza que o Egito ainda conseguia juntar. Esse tipo de manipulação redesenhou a política religiosa imperial.

Também no século V, a capital era um centro disperso e turbulento com histórico rico de motins e desobediência civil. Como descobriram vários imperadores, controlar fronteiras distantes não adiantava se perdiam o controle das ruas no raio de dois quilômetros do palácio. Daí o centralismo na política, que fez dos bispos alvos móveis para a ação das multidões. Constantinopla possuía vários mosteiros prestigiosos, tornados mira dos alexandrinos para seus esforços diplomáticos. Esses monges facilmente se transformaram em militantes ativistas e líderes potenciais de uma massa humana indócil. Um bispo impopular logo poderia se ver na posição em que o imperador, mesmo simpático a ele, relutasse em apoiá-lo.¹³²

A queda de João Crisóstomo

Muito antes das batalhas cristológicas de Éfeso e Calcedônia, essa rivalidade intereclesiástica lançou um patriarca em um caso que quase ensombreceu os eventos subsequentes. A figura estelar desse drama foi João Crisóstomo, um dos maiores santos da antiguidade cristã e um orador lendário: seu nome significa “Boca de Ouro”. Em cada passo, sua carreira confirmava as glórias de Antioquia, onde havia nascido e estudado com os últimos grandes professores pagãos, tendo por colegas gente como Teodoro de Mopsuéstia. Ainda foi discípulo precoce da nova escola cristã comandada por Diodoro de Tarso. Ordenou-se padre em Antioquia, naturalmente, e em 398 aceitou tornar-se arcebispo de Constantinopla, agindo contra seu mais sereno juízo.^{[133](#)}

No prazo de cinco anos, sua carreira estava em ruínas, devido às maquinações de Teófilo, patriarca de Alexandria. Este se engajara em uma típica controvérsia com monges dissidentes egípcios, e reagira com as medidas previsíveis de um patriarca alexandrino, organizando nomeadamente uma força armada a fim de destruir as habitações dos monges e maltratar seus simpatizantes. Quando os religiosos protestaram contra a perseguição, o bispo foi submetido a Constantinopla, a fim de explicar-se. Mas Teófilo virou o jogo contra seus acusadores, apresentando tanto os monges exilados quanto João Crisóstomo como apoiadores de uma notória heresia baseada nos trabalhos de Orígenes. Teófilo ainda encontrou uma aliada na corte, a imperatriz Aélia Eudóxia. O que quer que ela pensasse sobre questões teológicas, tinha vindo pessoalmente abominar Crisóstomo. Para tanto, verberou as puritanas denúncias dele a respeito de excessiva luxúria e vaidade feminina. Também havia o ponto no qual os rituais do império cristão para celebrar o regime vigente lembravam antigas cerimônias pagãs. Crisóstomo expressou horror quando uma estátua de Eudóxia foi entronizada durante festividades públicas.^{[134](#)}

Diante de inimigos tão poderosos, a queda de Crisóstomo era só questão de tempo. Em 402, Teófilo chegou a Constantinopla escoltado por uma falange de 29 bispos com direito a voto – e fortalecido pela lendária capacidade Alexandrina de oferecerem propinas. A exibição de força o ajudou a firmar posição contra Crisóstomo, que foi devidamente deposto após um sínodo provincial, realizado na cidade de Oak (403). Na verdade, a sua humilhação durou pouco. As massas urbanas o admiravam e um terremoto as convenceu de que vinham lutando contra um homem de

Deus. Também prevendo novos desdobramentos, Crisóstomo achou um poderoso amigo no papa romano, Inocêncio, que tentou convocar um concílio com o fim de restaurar o patriarca deposto. Este ainda mantinha resistência, comparando a imperatriz a Herodíade, a malvada patrocinadora da morte de João Batista. Logo devolvido ao cargo que ocupava, Crisóstomo foi, pouco depois, mais uma vez deposto, e morreu a caminho do exílio em 407.¹³⁵

Cada aspecto desse caso reapareceu de alguma forma em concílios posteriores, menos preocupados com itens da cristologia do que com a ordem interna da Igreja. Também naqueles anos, os patriarcas de Alexandria faziam o papel de vigilantes eclesiásticos, envolvendo-se em negócios de dioceses alheias. Então, novamente cimentariam sua autoridade pela massiva presença de bispos aliados, tangidos por extravagantes propinas e presentes. Nessa ocasião, o secretário de Teófilo era Cirilo, depois patriarca, que assim aprendeu muito sobre a arte da política entre Igreja e Estado.

Por volta dos anos 420, as experiências de Cirilo lhe garantiram ensinamentos básicos sobre como alcançar objetivos políticos. Aprendeu sobre o uso da violência, real ou só anunciada. E sobre a condução de sínodos e concílios, de modo que produzissem os resultados desejados. Acima de tudo, porém, aprendeu que vários problemas ou conflitos eram tão renitentes que não podiam ser resolvidos por suficiente espancamento ou intimidação.

Todos os patriarcas tinham de levar em consideração um fato decisivo: por mais independentes que pudessem parecer, deveriam governar como pequenos reis – por vezes não tão pequenos – e agir dentro de um império sempre florescente, que, aliás, tinha poder suficiente para detê-los no meio do caminho. See quando esquecessem esse fato, poderiam levar seus patriarcados à ruína. Ao longo do século V, o resultado dos debates eclesiásticos dependeu unicamente de ganhar ou não o favor da família imperial – especialmente o das mulheres reais.

⁹⁷ Brown, *Rise of Western Christendom*, 93–122; Chadwick, *Church in Ancient Society*; Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity* (Berkeley: Univ. of California Press, 2005).

⁹⁸ Para Atanásio e Alexandre, ver Khaled Anatolios, *Athanasius* (New York: Routledge, 2004), 3. David Brakke, “Athanasius”, in Esler, *Early Christian World*, 2:1102–27; Davis, *Early Coptic Papacy*. Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:425–43.

⁹⁹ Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 21:5–15.

[100](#) “Peter has spoken thus through Leo” (“Pedro nos falou por intermédio de Leão”) é de Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:24.

[101](#) “And which is now professed” (“E agora adotada”) é de Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church* (London: Oxford Univ. Press, 1943), 31.

[102](#) Para a situação do episcopado africano, ver Erika Hermanowicz, *Possidius of Calama* (New York: Oxford Univ. Press, 2008); para o patriarca do Oriente, ver Jenkins, *Lost History of Christianity*.

[103](#) Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (New York: Cambridge Univ. Press, 2007). Para o Primeiro Concílio de Constantinopla, ver Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 12:161–90.

[104](#) J. N. D. Kelly, *Golden Mouth* (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1995); Helmut Koester, ed., *Ephesos, Metropolis of Asia* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995). Para João Crisóstomo e Éfeso, ver Sozomen, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 2:403.

[105](#) E. A. J. Honigmann, “Juvenal of Jerusalem”, in *Dumbarton Oaks Papers*, no. 5 (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1950), 209–79.

[106](#) “Never abided by one opinion” (“Nunca agia de acordo com a opinião própria”) é de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 356.

[107](#) Para o desenvolvimento do papado, ver Jeffrey Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages* (New York: Routledge, 1979); Eamon Duffy, *Saints and Sinners* (New Haven: Yale Univ. Press, 1997); Philippe Levillain, ed., *The Papacy: An Encyclopedia* (New York: Routledge, 2002); Wessel, *Leo the Great*; Roger Collins, *Keepers of the Keys of Heaven* (New York: Basic Books, 2009).

[108](#) John R. Curran, *Pagan City and Christian Capital* (New York: Oxford Univ. Press, 1999); Dennis Trout, “Saints, Identity and the City”, in Virginia Burrus, ed., *Late Ancient Christianity* (Minneapolis: Fortress, 2005), 164–87; para o surgimento da Roma papal e peregrina, ver Éamonn Ó Carragáin e Carol L. Neuman de Vegvar, eds., *Roma Felix* (Burlington, VT: Ashgate, 2007).

[109](#) “We bear the burdens” (“Nós suportamos o fardo”) é de Klaus Schatz, *Papal Primacy* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), 30.

[110](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 7. Wessel, *Leo the Great*, 285–321.

[111](#) Smith, *Europe after Rome*; Stephen Mitchell, *A History of the Later Roman Empire, A.D. 284–641* (Oxford: Blackwell, 2007); John F. Drinkwater, *The Alamanni and Rome 213–496* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2007); Michael Kulikowski, *Rome’s Gothic Wars from the Third Century to Alaric* (New York: Cambridge Univ. Press, 2007); Traina, *428 AD*.

[112](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*: para atitudes “ditatoriais”, 6; para Gália, 8–12; para Leão I e Ilíria, 6. Johann Peter Kirsch, “Pope St. Leo I (the Great)”, *Catholic Encyclopedia* (1910), vol. 9, em <http://www.newadvent.org/cathen/09154b.htm>. Wessel, *Leo the Great*, 53–136; Paul-André Jacob, ed., *La Vie d’Hilaire d’Arles* (Paris: Editions du Cerf, 1995).

[113](#) Alan Cameron e Jacqueline Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius* (Berkeley: Univ. of California Press, 1993); Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization* (Oxford: Oxford Univ. Press 2005); Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire* (New York: Oxford Univ. Press, 2006). Para declínio demográfico de Roma, ver Barry Cunliffe, *Europe Between the Oceans* (New Haven: Yale Univ. Press, 2008), 426.

[114](#) “Não temos informação clara” é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 83; Millar, *A Greek Roman Empire*, 1–38, 84–129.

[115](#) John Drinkwater e Hugh Elton, eds., *Fifth-Century Gaul* (New York: Cambridge Univ. Press, 1992). Para a crescente confiança do cristianismo ocidental nessa época, ver R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991); Ivor Davidson, “Later Theologians of the West”, in Esler, *Early Christian World*, 1:602–34.

[116](#) Davis, *Early Coptic Papacy*; Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1993). Ver os ensaios em Bagnall, *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, em especial Zsolt Kiss, “Alexandria in the Fourth to Seventh Centuries”, 187–206.

[117](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 1. Walther Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (London: SCM, 1972); Pearson e Goehring, *Roots of Egyptian Christianity*; Birger A. Pearson, *Gnosticism and Roman and Coptic Egypt* (New York: T & T Clark, 2004); Birger A. Pearson, “Egypt”, in Mitchell e Young, *Cambridge History of Christianity*, 351–65.

[118](#) Colin H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt* (London: publicado para a British Academy by Oxford Univ. Press, 1979). C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity* (Leiden: Brill, 1990).

[119](#) Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1997). Goehring e Timbie, *World of Early Egyptian Christianity*.

[120](#) Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 2:126–27; Sozomen, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 2:385–86. Norman Russell, *Theophilus of Alexandria* (New York: Routledge, 2007); David Frankfurter “Christianity and Paganism I: Egypt”, in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 173–88.

[121](#) “The Alexandrian public” (“O povo de Alexandria”) é de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 159–60. De fato, Alexandria ficou conhecida pela discórdia e dissidência confrontante muito antes do triunfo do cristianismo: ver Andrew Harker, *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt* (New York: Cambridge Univ. Press, 2008). Para o linchamento, ver Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 60–61.

[122](#) Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 72; Rebecca Krawiec, *Shenoute and the Women of the White Monastery* (New York: Oxford Univ. Press, 2002); Caroline T. Schroeder, *Monastic Bodies* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2007). Para tendências egípcias, ver Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, part 4, *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996), 167–228; David Frankfurter, ed., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden: Brill, 1998).

[123](#) Patrick Healy, “Parabolani”, *Catholic Encyclopedia* (1911), vol. 11, em

<http://www.newadvent.org/cathen/11467a.htm>. Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 158–59, 191–92.

[124](#) Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 159–61. Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:430–43.

[125](#) Esse relato é de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 159–61.

[126](#) Todas as citações são de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 159–60.

[127](#) Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 160.

[128](#) Todas as citações são de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 160; R. H. Charles, ed., *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* (London: Williams & Norgate, 1916), 100–102; Michael A. B. Deakin, *Hypatia of Alexandria* (Amherst, NY: Prometheus, 2007).

[129](#) Harold G. Marcus, *A History of Ethiopia*, rev. ed., (Berkeley: Univ. of California Press, 2002).

[130](#) Frend, *Rise of Christianity*.

[131](#) Vasiliki Limberis, *Divine Heiress* (New York: Routledge, 1994).

[132](#) Brian Croke, “Justinian’s Constantinople”, in Michael Maas, ed., *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005), 60–86.

[133](#) Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 138–39; Sozomen, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 399–401; Kelly, *Golden Mouth*; Chadwick, *Church in Ancient Society*, 479–98; Jaclyn L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006).

[134](#) Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 138–52; Sozomen, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 402–18; Theodoret, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 151–56; J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies* (New York: Harper & Row, 1975); Limberis, *Divine Heiress*; Russell, *Theophilus of Alexandria*.

[135](#) J. W. H. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops* (Oxford: Clarendon, 1990).

Rainhas, generais e imperadores

Que novas heresias não tenham prevalecido em nosso tempo, isso se deve especialmente a
Pulquéria.
 Sozomeno

Patriarcas se conduziam como reis, e imperadores como papas. Ao longo de todos os debates cristológicos, o império atuava como uma força no interior da Igreja, e mais intensa que a de um honesto inspetor tentando impor o jogo limpo entre as partes contendoras. Líderes religiosos lutavam para ganhar o favor de cortesãos ou membros da família imperial, porém muitas princesas e imperadoras dispensariam qualquer encorajamento para participar. O governo, afinal, estava envolvido em todas as etapas dos debates eclesiásticos.^{[136](#)}

Além dos imperadores

A política imperial significava muito mais do que a sala do trono do imperador e envolvia um complexo universo formado pela corte, pela burocracia e pela família real. O governo romano girava em torno de um mundo militar-eclesiástico-cortesão, padrão que foi mantido ao longo do período bizantino.^{[137](#)}

Assim, o império tornou-se cada vez mais absolutista. A partir do século V, o imperador desistiu da pretensão de ser apenas o primeiro cidadão do país, o *princeps*, e foi abertamente aclamado como senhor, *dominus*, um soberano absoluto, não estorvado pelas instituições republicanas. A palavra grega para isso, que emprestou significado a outro termo familiar da língua, era nada menos do que *déspota*. A corte imitava os estilos da absolutista Pérsia e dos reis-deuses do Oriente Médio, enquanto a linguagem da divindade permeava a vida imperial. O ministro das finanças, por exemplo, ostentava o título de *Comes Sacrarum*

Largitionum, ou Conde das Sagradas Liberalidades; o alto funcionário jurídico do império – em termos modernos, aproximadamente, o procurador-geral – era o Magistrado do Palácio Sagrado.¹³⁸

Depois da morte de Teodósio I, o Grande, em 395, sua dinastia permaneceu no poder, tanto no Oriente como no Ocidente. O fato de seus sucessores imediatos desfrutarem de longos reinados pode nos iludir quanto a pensarmos em tempos de paz e estabilidade. Apenas dois beneficiados subiram ao trono ocidental por um período maior que sessenta anos, de 395 a 455. Um dos netos de Teodósio I, Valentiniano III, governou o império do Ocidente de 425 a 455, enquanto outro, Teodósio II, manteve-se no trono do Oriente de 408 a 455. De fato, foi um invejável período de serena prosperidade, embora as invasões bárbaras repetidamente ameaçassem destruir ambos os impérios, do Oriente e do Ocidente. Os longos reinados indicam que os chamados déspotas – não todos, mas a maioria – eram figuras apagadas, tão irrelevantes que, no entender do povo, nem mereciam ser substituídas no comando dos negócios públicos. Valentiniano III era infantil e petulante, talvez dono de uma mente instável.¹³⁹

O poder no império havia se deslocado para todos os lugares e, acima do segmento militar, instalou senhores da guerra quase independentes a serviço de Roma e, naturalmente, das próprias agendas. Foi uma maciça e histórica mudança, comparada ao velho sistema no qual o exército tinha sido uma parte integral do estado romano. Em torno do século IV, porém, as forças militares eram amplamente recrutadas e alugadas por nações ou tribos de fora, capazes de lidar com os estilos mutantes de guerra móvel que marcaram a época das migrações bárbaras. Embora cada onda nova de invasores criasse problemas específicos, a força mais desestabilizante estava nos hunos, cavaleiros que se deslocavam rapidamente usando um tipo original e mortal de arco. O império passava assim por uma autêntica revolução nos assuntos militares.¹⁴⁰

Com sucesso, os romanos empregaram alguns desses bárbaros na qualidade de aliados e mercenários, enquanto outros saíam do controle e tomavam posse de porções inteiras do império. Alguns povos oscilaram entre os dois caminhos, sendo por vezes predadores, por vezes defensores fiéis. Assim, determinados senhores da guerra se tornaram criadores de reis ou seus fiadores. Entre 430 e 470, o poder por trás do trono do império do Oriente era Aspar, um membro da nação alana, que derivou do leste da Europa para além da fronteira romana. Como *Magister Militum*, comandante-chefe, chamou para si e seus protegidos,

incluindo a pessoa do imperador, o destino do império. O império ocidental, enquanto isso, confiava no semibárbaro Aécio, de fato o governante militar do Ocidente de 433 a 450. Aécio devia seu êxito à familiaridade com as tribos hunas e à habilidade de implantar suas próprias táticas contra os assustadores invasores.¹⁴¹

Velhos e novos governantes casavam-se entre si irrestritamente. Ainda que o império romano nunca tenha aspirado à pureza racial, no século V a nação parecia surpreendentemente multicultural e pan-europeia. No Ocidente, em particular, as elites governantes representavam o tipo de mistura germânico-latina que dominaria a região pelos mil anos seguintes. O rei visigodo Ataulfo comentou que, originalmente, queria substituir o império romano, ou România, por um novo império germânico, a Gothia, mas por fim ele desistiu de fazer uma mudança tão radical, contentando-se em usar o vigor dos povos godos para fundar ou restaurar a Nova România. O que realmente ocorreu não ficou muito distante desse desígnio. Militares bárbaros – godos, francos e outros – casaram-se com as filhas e irmãs da elite imperial, de tal modo que um senhor da guerra como Aécio podia aguardar por um neto vestido de púrpura imperial. Mesmo o chefe vândalo Genserico, senhor do reino norte-africano que tanto havia alarmado o império, casou seu filho com a herdeira do imperador ocidental Valentiniano. A influência bárbara na política imperial foi, na verdade, mais forte do que se poderia pensar por mera consulta aos nomes dos imperadores e altos funcionários. Desde 457, o novo governante exibia o impecável e filosófico nome grego de Zenão, mas seu nome real, impronunciável pelos civilizados gregos, era Tarasicodissa. Ele emergiu das tribos isauras do planalto da Ásia Menor, possivelmente parentes dos atuais curdos.

Já as cortes abrangiam outros centros de poder. Os soberanos romanos conferiram alto poder aos eunucos, que não tentariam tomar o poder no interesse de seus descendentes, porém tal limitação não impediu que funcionários eunucos lutassem constantemente por influência. Nos bastidores políticos, o que importava não era o berço, a formação e nem mesmo a ideologia de alguém, mas quem conseguisse melhor acesso ao imperador e sua família. Tal acesso era comumente vendido pelo melhor lance em dinheiro. A política da corte abrangia uma série de entradas e saídas: os que ficavam de fora adotavam expedientes e alianças que pudessem desestabilizar ou desacreditar os favoritos. Em certos casos, cortesãos e funcionários da corte controlavam o acesso ao imperador e canalizavam a informação disponível a ele, de tal maneira

que o líder da facção dominante na corte podia tornar-se um imperador de mentira, um governante das sombras.¹⁴²

O poder dos eunucos alcançou novos patamares sob o imperador de vida longa Teodósio II (408-50). Um eunuco, Antióquio, atuou como seu regente de 408 a 414, enquanto o imperador era ainda criança. Nos anos seguintes, Teodósio II também “esteve sob controle de seus eunucos em todas as coisas”.¹⁴³ Na década de 440, o oficial eunuco Crisáfio dominou a corte e usou esse poder para promover a doutrina monofisista no império.

O Estado como Igreja, a Igreja como Estado

Outra potente força jovem consistia na própria Igreja, e a história do conflito Igreja-Estado em Alexandria aponta a dificuldade de se absorver a nova realidade religiosa nos meandros das tradições do Estado romano. Observadores modernos consideram complexo apreciar como eram leves as distinções que a antiga sociedade romana fazia entre a Igreja e o mundo, entre a vida religiosa e os fatos cotidianos de uma comunidade. O que hoje chamamos de itens religiosos serviam de veículos para perseguir alguém em virtude de ressentimentos pessoais ou um defensor de causas maiores, mas tudo marcado, claro, por questões de fundo político ou econômico. Essa ligação entre pontos tão diversos ajuda a explicar por que pessoas comuns se envolviam de modo tão passional em lutas teológicas.¹⁴⁴

A crescente popularidade da Igreja coincidiu com o declínio do poder e do prestígio do estado. Historiadores ocidentais já debateram longamente as causas da decadência e queda do império romano, mas resistiram a dar explicações singelas, apontando de preferência para combinações de diferentes tipos de fraqueza e estresse. Há historiadores modernos que mudaram completamente o enfoque da questão, preferindo perguntar como o império poderia continuar da maneira que estava, face à sinistra combinação de ameaças militares, sociais e econômicas. Mas embora possamos distinguir o papel dos diferentes riscos, não sobra dúvida de que eles atingiram seu auge na era de Éfeso e Calcedônia, também a época de Átila, o Huno.¹⁴⁵

A crise imperial tinha impacto direto na vida cotidiana do povo e dos cristãos. Grande parte desse impacto foi fiscal, já que manter o império tinha se tornado uma proposta dispendiosa. Ao longo desses anos,

inimigos externos repetidamente punham o império em perigo – bárbaros germânicos, persas e hunos. Eram ameaças que forçaram o império, como medida de sobrevivência, a fornecer recursos cada vez maiores ao aparato militar, suprindo exércitos e frotas navais, isolando fortalezas e guarnições, comprando a amizade de tribos bárbaras, pagando tributos a fim de acalmar esses perigosos invasores. A instituição imperial tornou-se, ela própria, cada vez mais cara de se manter, considerando o custo da burocracia, dos rituais da corte e dos ricos trajes que os imperadores utilizavam.

Nas melhores circunstâncias, o conjunto de pressões teria esgotado a capacidade do tesouro nacional e colocado forte demanda por maior carga tributária. Mas, no século V, a quantidade de regiões disponíveis para o pagamento de impostos, taxas e tributos havia diminuído espantosamente, com a secessão ou destruição de províncias inteiras. Mesmo enquanto o império conservava seu poder em uma grande área como os Bálcãs, Átila fazia pilhagens que deixavam seus habitantes com reduzida capacidade de pagar qualquer coisa. A carga pesada dos impostos recaía sobre as províncias e cidades ainda prósperas, porém o povo ficou progressivamente desencantado com a autoridade civil, com tantos soldados e cobradores de impostos.

Nem o império oferecia a intenção de tratamento igual, no estrato civil da população, nem acenava com um senso geral de sacrifício, de partilha do sofrimento. Na Gália, o profético cristão Salviano escreveu que o império estava morrendo ou exalando seu último suspiro, “estrangulado pelas cordas da taxaçaõ nas mãos dos representantes”. Apesar disso, “um grande número de homens ricos ainda pode ser encontrado, e o peso das taxas é suportado pelos pobres; ou seja, os ricos, através dos impostos, estão matando os despossuídos”. Em passagem bastante citada, um mercador grego enumera os motivos por que teria optado por abandonar o império, desertando para o lado dos hunos: “A cobrança dos impostos é muito severa, e homens sem princípios infligem desgraças aos outros, porque as leis praticamente não valem em relação a todas as classes. Um transgressor pertencente à classe rica não é punido por injustiça, enquanto um homem pobre sofre a penalidade legal”. Mais do que nunca, o Estado e seus mecanismos se tornaram a face do inimigo. Era natural, portanto, que o povo se voltasse para o rosto confortador da Igreja.¹⁴⁶

No início do século V, em muitas cidades, as Igrejas tinham se estabelecido de forma convincente como forças claramente

representativas da autoridade, exibindo e em certos casos ultrapassando os símbolos do poder secular. O império reconheceu a dignidade e a independência da Igreja, dando aos clérigos um sistema judiciário separado, garantindo ao clero o direito de ser julgado em cortes especiais. No Oriente, esse direito se tornou privilégio apenas dos bispos, mas os governantes ocidentais o estenderam a todo o segmento clerical, de qualquer nível. Na verdade, os bispos tinham se transformado em canais vitais de governabilidade, ativos nos assuntos políticos e econômicos, e não apenas nos religiosos. Enquanto o Império Romano desabava no Ocidente, o poder local nas cidades e regiões passava às mãos de uma aliança entre condes e bispos, dentro de um padrão que resistiu por mil anos ou mais. Fosse no Oriente ou no Ocidente, o cristianismo institucional impunha poderosamente sua autoridade através da presença física de Igrejas e mosteiros bem construídos, a ponto de formar uma onda imobiliária suportada pelo governo imperial e magnatas seculares. Por fim, as Igrejas começavam a desafiar e até superar outros templos em altura, sendo atacadas e roubadas em seu estoque de pedras para construção.¹⁴⁷

Os abrangentes serviços sociais da Igreja cimentaram lealdades populares. No século V, a camada das pessoas ricas aportava grandes presentes e doações em dinheiro às Igrejas, como meio de garantir seu eterno bem-estar. O povo doava dinheiro para ajudar prisioneiros, para resgate de sequestrados (importante durante guerras e ataques bárbaros), e para aliviar vítimas da pobreza ou da pestilência. Os bispos é que distribuíam essas benesses, de acordo com sua discricção, e em troca ganhavam imenso prestígio. Se o Estado vivia pedindo dinheiro, a Igreja cultivava a reputação de doá-lo. O império podia gabar-se de uma pretensa grandeza, mas a Igreja realmente a praticava.¹⁴⁸

Somas substanciais emergiam da disseminada corrupção que afetava os cargos e as lutas no interior da Igreja, enquanto cada facção tentava fazer seus inimigos parecerem tão gananciosos quanto possível. Para os propósitos da época, a competência no exercício desses cargos importava menos do que a escala de riqueza e proteção por eles sugerida. Em 449, o bispo de Edessa, Ibas, foi acusado de diversos delitos, sobretudo envolvendo presentes de caridade para membros da sua família. E que presentes! Formavam “enorme soma”, quando avaliados “os legados, as ofertas, as contribuições de diversas fontes, e a coleção de crucifixos de ouro e prata, com dedicatória”. O sobrinho de Ibas, outro bispo, comprovadamente deu todo o seu dinheiro a uma mulher amiga, que

enriqueceu emprestando parcelas dele a juros pesados. Então, as Igrejas possuíam de fato grande capacidade de ajudar ou de causar danos, fosse no mundo material ou no espiritual.¹⁴⁹

Pode-se entender facilmente a densa lealdade popular que os líderes clericais atraíam e as violentas contestações dos partidários, que regularmente afloravam na discussão de temas de sucessão e promoção profissional. Alguns dos próprios clérigos eram partidários famosos, e não apenas em Alexandria. Os clérigos de Constantinopla se notabilizaram por seu “espírito de ambiciosa rivalidade”, e pior, contavam com o apoio das massas. Quando o arcebispo da cidade morreu em 434, o imperador apontou um sucessor da noite para o dia, por razões práticas excelentes. Ansioso por “prevenir os distúrbios na Igreja que geralmente presidem à eleição de um bispo”, ele ordenou aos bispos presentes na cidade que nomeassem um novo prelado para chefiá-los. Antes do enterro de seu predecessor, Proclo tornou-se o novo arcebispo. Motim e saque pareciam maneiras naturais de os cristãos comuns mostrarem sua devoção à Igreja como instituição.¹⁵⁰

Os guerreiros de Deus

A autoridade da Igreja foi bem mais longe do que seus recursos materiais permitiriam prever. O povo do agonizante mundo romano acreditava com firmeza que estava encarando os assaltos de poderes espirituais malignos, poderes que só poderiam ser confrontados por heróis e campeões das coisas do espírito. Isso abrangia, acima de tudo, os santos homens e mulheres que se multiplicavam através do império: ascetas e ermitões, monges e ascetas, cuja ostensiva rejeição ao mundo concreto lhes permitia desafiar as forças do mal. No século V, os crescentes horrores do mundo secular encorajavam deserções em massa rumo à vida espiritual, assim como o monasticismo oferecia uma sociedade alternativa por inteiro.¹⁵¹

Na linguagem da época, monges e ascetas eram os santos guerreiros, engajados em permanente combate religioso, ou então eram os atletas da fé. E foi exatamente nesse período que santos célebres passaram a morar no alto, bem acima dos pilares de uma casa, recebendo comida diariamente de discípulos fiéis, por meio de roldanas que a elevavam por cordas sobre os penhascos. Por volta de 420, Simeão Estilita começou a ocupar o cume no qual se manteve por inacreditáveis trinta anos. Para o

público cristão, ao mesmo tempo rico e pobre, essa absoluta devoção provava sem qualquer dúvida que um homem como Simeão estava perto de Deus, e ansiosamente buscava um conselho dele.¹⁵²

A admirável veneração popular que tais figuras atraíam demonstra a prevalente desconfiança no mundo material, e em especial na sexualidade: a verdadeira santidade deve envolver uma absoluta rejeição de sedução e tentações. Desse ponto de vista, o cristão ideal seria não só celibatário, mas também rejeitaria, até o limite do possível, qualquer forma de conforto material, incluindo toda comida que não fosse inteiramente necessária para mantê-lo vivo. Aqueles tendiam a ser “cadáveres sem sepultura”, mortos-vivos que andavam. Os ascetas possuíam um poder carismático maior que o de qualquer outra figura secular, e o melhor que um real cristão poderia fazer era tentar copiá-los. A busca de um ideal assim pode nos deixar suspeitosos ante as modernas alegações de que o cristianismo está inextricavelmente ligado a todo tipo de valores familiares. Em nossa época, os princípios cristãos também representam a rejeição da família tão completamente quanto possível.¹⁵³

Até onde pode chegar tal alienação do terreno é o que sugere a experiência do monge Severo, um dos mais influentes cristãos do século VI, co-fundador da Igreja monofisista da Síria. Quando se tornou bispo de Antioquia, em 512, Severo ficou intrigado com o luxurioso estilo de vida adotado por seus predecessores. Seu primeiro passo consistiu em fechar as cozinhas episcopais e demitir os preparadores de comida, com o propósito de sobreviver apenas do mais simples e barato pão disponível no mercado. Depois, ele pôs abaixo as salas de banho, ação que seus admiradores compararam à dos antigos reis do Antigo Testamento, ao saquearem os templos de Baal. Que aposento restava às pessoas vaidosas de sua higiene corporal, em um regime cristão? Limpeza era importante, mas secundária em comparação com a santidade. “Severo horrorizou-se ao ver que os bispos anteriores tinham dormido em *camas*, e quis mudar também essa prática. Passou a deitar-se no chão, contendo a vontade de lavar-se, intercalando os deveres de ofício com a leitura de salmos, comendo verduras.”¹⁵⁴

Em tempo de generalizada crise política e social, Severo e outras pessoas que pareciam estar fora do mundo adquiriram espantosa autoridade e ganharam respeito pela habilidade de liderar seus seguidores e simpatizantes rumo à salvação.

O fato de que Simeão Estilita apoiasse o Concílio de Calcedônia pesou

bastante na avaliação dessa causa. À margem de conhecidos “astros” espirituais, o sacrifício ascético de figuras como Simeão significava que monges comuns também conquistavam aprovação e amor, o que os rodeou de intensa força em Constantinopla. Significativamente para a história política, a ascensão do monasticismo foi muito mais rápida nas porções orientais do império, onde a tendência se iniciou, do que no lado ocidental. Pelo menos antes do século VI, papas romanos e bispos do Ocidente não assumiam a tarefa de disciplinar legiões de monges sem regras, como era normal na Síria e Egito. Mas também eles não se viram transformados em facção de combate a religiosos rivais da Igreja ou a funcionários seculares do governo.¹⁵⁵

No Oriente, homens e mulheres santos revolucionaram o mundo político ao servirem como força desestabilizadora. Embora não agissem fora da lei, na prática sua autoridade carismática lhes dava abertura para desafiar as políticas oficiais e canalizar o ressentimento popular. Quando entravam em assuntos da Igreja ou da teologia, o mundo ouvia, contrito, pois os oradores não eram meramente massas pobres da cidade ou do campo. Ofender o império podia custar a vida ou os bens do manifestante, porém desobedecer os monges e ascetas em sã consciência abria caminho para maior sofrimento. Em todo conflito entre os poderes espiritual e secular, a Igreja contava com imensas vantagens.

Mulheres Santas

Ainda que a Igreja agisse politicamente, o império concebia a si mesmo em termos religiosos. Os governantes aceitavam a visão de mundo do cristianismo e personificavam carismáticas noções de poder. Apesar disso, só na década de 450 os patriarcas começaram a coroar imperadores, dando forma à ideia, mais antiga, de um santo império, totalmente enraizado no simbolismo e na ideologia cristãs. Para melhor ou pior, o conceito de um Império Cristão foi além da retórica.¹⁵⁶

Se os próprios imperadores podiam resvalar para uma falsa liderança, seus parentes eram muito ativos na política e na religião, o que significou, no século V, que as mulheres imperiais, imperatrizes ou princesas, descendiam de fato do grande Teodósio I. Algumas aprenderam brilhantemente a executar o jogo político, a manipular a nova ordem romana de comandantes militares, bispos e cortesãos. Tornaram-se tão influentes, que, por longos períodos, o império acabou parecendo com

um matriarcado. Em certos casos, as princesas teodosianas que efetivamente dominaram o império por extensos períodos, impressionaram não só como mulheres, mas como jovens ou adolescentes bonitas cujo sangue real lhes dava condição de amedrontar muitos dos seus contemporâneos homens. Somada à potencial influência, essa linhagem real ainda fornecia atraentes noivas para generais ambiciosos ou cortesãos fascinados pela conquista de um título imperial. Todos os gênios, possíveis rivais na linhagem de Teodósio, terminaram a carreira engolidos pelo setor feminino no poder.¹⁵⁷

Em termos de política religiosa, as mulheres imperiais se mostraram pessoalmente interessadas em causas particulares, e tão seguras em seus movimentos que os conflitos teológicos entre imperatrizes rivais se pareciam com os conflitos entre patriarcas. Esse intervencionismo começou cedo na dinastia e resistiu por mais de um século. Teodósio I havia se casado com uma espanhola, Flacila, que lutou tenazmente pela teologia nicena contra o arianismo e definiu um modelo para as futuras mulheres teodosianas.

Flacila foi a mãe dos imperadores Arcádio, no Oriente, e Honório, no Ocidente. Arcádio, por sua vez, casou-se com Aélia Eudóxia, que, a despeito no nome greco-romano, era filha de um guerreiro franco bárbaro a serviço de Roma. Assim como Flacila, ela defendeu a ortodoxia nicena enquanto desenvolvia o caráter sagrado para Constantinopla, graças à importação e publicação de uma coleção esplêndida de relíquias sacras. Ainda impôs sua vontade em encontros de cúpula. Em 403, Eudóxia aliou-se ao bispo alexandrino Teófilo a fim de destruir João Crisóstomo no célebre Sínodo de Oak.

Na história dos concílios do século V, três rainhas, três Augustas, sobressaem-se a outras mulheres como principais agentes manipuladoras: Gala Placídia e Pulquéria do lado católico/ortodoxo, e Aélia Eudócia pelos monofisistas.

A vida de algumas parece quase inacreditável. Um exemplo de tirar o fôlego foi Gala Placídia (392-450), filha de Teodósio I com a segunda mulher. Raptada pelos godos quando Roma caiu em 410, permaneceu prisioneira até constituir um relacionamento com Ataulfo, irmão do rei bárbaro. Casou-se com ele e gerou seu filho, levantando a perspectiva de uma nova dinastia godo-romana. Contudo, o marido morreu precocemente – acidente ocupacional lamentável para um guerreiro – e ela retornou a Roma. Ali casou-se com um preeminente general, que sonhava estabelecer-se como imperador do Ocidente. Mas ele também

morreu cedo, em 425, e Gala Placídia, aos trinta anos de idade, viu-se como mãe do novo senhor reinante, Valentiniano, de apenas seis anos. Na realidade, isso queria dizer que ela governaria o império ocidental por mais uma década. Trabalhando ao lado do general Aécio, Gala Placídia manteve-se como figura poderosa no Ocidente até sua morte, em 450.^{[158](#)}

A DINASTIA DE TEODÓSIO

ENTRA FIGURA DA ARVORE

Teodósio I 347-395

Honório 384-423 / **Gala Placídia** 392-450 / Arcádio 377-408

= Constantino III / = Aélia Eudóxia, falecida em 404

Valentiniano III 419-455 / Justa Grata Honória / Teodósio II 401-450 /

Pulquéria 399-453

= **Aélia Eudócia** 401-460 / = Marciano 396-457

Licínia Eudóxia 422-462

(Valentiniano III desposou sua prima Licínia Eudóxia)

Em uma situação concreta de partilha do poder, as visões pessoais e religiosas da imperatriz e seu círculo pesavam enormemente, e Gala Placídia era apaixonadamente interessada em questões religiosas e teológicas. O templo e os mosaicos que ela encomendou em Ravena estão entre os maiores tesouros da arte cristã original. Também foi resolutamente uma católica-ortodoxa e antimonofisista. Quando os monofisistas pareciam ganhar um poder perigoso dentro do império do Oriente, fiéis ortodoxos rogaram a Gala Placídia e seu filho real que intervissem com seu prestígio em Constantinopla, o que foi feito. Do outro lado do jogo, a corte que patrocinava a causa monofisista, antes e depois do Concílio de Calcedônia, abrigava Aélia Eudócia, mulher do imperador oriental Teodósio II.^{[159](#)}

Gala Placídia deixou também uma filha, Justa Grata Honória, cuja carreira foi tão espetacularmente improvável quanto a sua própria. Em conluio com um amante, Honória planejou assassinar o irmão, Valentiniano, e tomar posse do império. Quando a conspiração foi revelada, ela foi enviada a um convento, para viver de um modo que a constrangia. Tomou a rota de fuga com um novo amante em perspectiva,

homem com sólido registro de êxito em negócios públicos: Átila, o Huno. Honória escreveu a Átila, oferecendo-se para casar com ele se o chefe guerreiro a libertasse, e em troca ainda lhe daria o título de imperador do Ocidente. Átila utilizou essa correspondência como uma desculpa para lançar sua invasão da Gália, que chamou de tentativa para tomar posse da noiva prometida e seu dote.¹⁶⁰

Essa história peculiar seria inconvincente até em um romance barato, mas aconteceu. Forçando os limites da credibilidade, Honória não foi a única mulher da dinastia de Teodósio a propor uma invasão das próprias terras, fora de razões pessoais ou inveja familiar. Apenas três anos depois do flerte com o chefe huno, o exemplo de Honória inspirou sua prima Licínia Eudóxia a convidar o rei vândalo Genserico a atacar a Itália. Ele o fez com gosto, no segundo saque a Roma (455). Embora os itens teológicos não tomassem parte desses enredos folhetinescos, os fatos contam bastante sobre a turbulenta independência das mulheres imperiais, seu mergulho em assuntos públicos e a pétrea convicção de que suas opiniões deveriam ser ouvidas. Mas todos esses aspectos reapareciam regularmente em suas políticas religiosas.¹⁶¹

Como os patriarcas, em estilo diferente, essas mulheres estavam igualmente preparadas para imaginar futuros auspiciosos para um mundo romano bastante diverso do das tradições familiares. Em dado momento, seria inconcebível que a capital imperial se mudasse para fora de Roma, embora Constantino tivesse conseguido exatamente isso. Então, o que mais podia acontecer? Com o que o império poderia parecer, após mais um par de séculos? Seria um híbrido romano-godo ou romano-huno? Uma teocracia cristã desgarrada de Alexandria ou Antioquia? Ou mesmo, em hipótese ultrajante, poderiam os papas da remota Roma tornarem-se os patrocinadores de um sucessor, um novo império ocidental governado por alguma rústica tribo germânica, ou até pelos francos? As possibilidades eram ilimitadas.

Pulquéria

De longe a mulher teodosiana mais importante na história religiosa, Pulquéria (399-453) era neta de Teodósio I e Flacila, e filha de Aélia Eudóxia, atuante como inimiga de João Crisóstomo. Por irmão, Pulquéria tinha o próprio imperador Teodósio II. Para completar, era sobrinha de Gala Placídia e prima da detestável Honória. Se existem genes para

teologia e conspiração, Pulquéria possuía ambos.^{[162](#)}

Ela fez uso soberbo dos homens que dominavam o império, em especial o guerreiro Aspar, e na maioria dos casos não recorreu diretamente aos apelos do sexo ou do casamento. Em vez disso, Pulquéria proclamava seu voto de virgindade, feito aos quinze anos. Mais do que uma questão pessoal, tornou-o um compromisso público.

Anunciou que dedicava sua castidade a Deus e insistiu com as irmãs para que agissem da mesma forma. A fim de coibir qualquer motivo de ciúme e intriga, proibiu que homens entrassem em seu palácio. A confirmar essa resolução, tomou Deus, os padres e todos os homens de destaque no império romano como testemunhas de sua autodedicação.

Esse ato, enfim, removeu Pulquéria do campo de plausíveis noivas reais e permitiu-lhe investir na vida política como uma agente independente. Melhor ainda: nas mentes daquela época, a virgindade lhe dava uma aura de santidade e poder carismático. Quando em 450 finalmente se casou com Marciano, fiel adepto de Aspar, sua intenção era dar-lhe um título sólido a caminho da coroa imperial e fortalecer a própria posição nos embates teológicos daquele tempo. Detalhe: aceitou casar-se com a promessa de que o marido respeitaria inteiramente sua pureza.^{[163](#)}

A espiritualidade de Pulquéria representou uma espantosa mistura de crenças. Na história oficial da Igreja, tem sido lembrada como a santa amazona da ortodoxia, punidora de heresias. Mas ela também disse e fez coisas que, se tivessem vindo de outra mulher em outra época, acabariam queimadas na fogueira. Distinguiu Pulquéria um místico fervor pela Virgem Maria, responsável pela construção de igrejas e santuários a ela dedicados. Na década de 430, Constantinopla adquiriu uma extraordinária série de relíquias da Virgem, incluindo uma túnica, um cinto e o ícone dela pintado a partir da história de vida relatada por São Lucas. Cada qual era colocado em um esplêndido novo prédio. Essa obsessão por Maria, inovadora na época, mas bem-vista nos corredores dos templos, teria sido uma espécie de atalho, mais que um desvio de conduta. Mas Pulquéria também fazia pleitos assombrosos sobre seu próprio status dentro da Igreja e identificava-se com a figura da Virgem Maria, *Theotokos* ou portadora de Deus. A princesa ainda aplicava a si mesma títulos exaltados como Noiva de Cristo e Augusta, e agia qual uma matriarca no interior da religião. Tornou-se líder ou pontífice de um

extravagante culto devotado a Maria, e junto com seu séquito de virgens e mulheres santas, desempenhou papel visível nas liturgias públicas daquela que já constituía uma das maiores Igrejas da Cristandade. Por firme que fosse sua lealdade ao ensinamento oficial, sua vida de devota não se distanciava muito daquela de algumas seitas gnósticas de orientação feminina, purgadas da corrente principal do cristianismo duzentos anos antes.¹⁶⁴

Embora Pulquéria não governasse oficialmente o império do Oriente, influenciou tanto as políticas públicas que parecia estar encarregada sozinha da administração, de 414 a 440. Agia como chefe de fato, através de sua posição como a grande irmã imperial. Quando o pai, Arcádio, morreu em 408, ela completava nove anos, e o irmão Teodósio II, o novo regente, tinha apenas sete. Claramente, Pulquéria amadureceu antes dele, e na idade de quinze já timbrava um selo pessoal na política religiosa. Tomou o poder efetivamente em 414, desalojando o regime de eunucos. Seu fiel admirador Sozomeno lembra como:

Ela exigiu que todos os negócios fossem realizados em nome de seu irmão, e dedicou grande atenção à educação dele na qualidade de príncipe, do melhor modo possível e recebendo a informação adequada à idade. Diligenciou para que fosse ensinado pelos homens mais hábeis em hipismo, na prática de armas e no domínio das letras. Sistemáticamente, porém, o príncipe era educado pela irmã a fim de ser ordeiro, além de nobre nas maneiras. Aprendeu até como arrumar as roupas, como sentar-se com elegância, como caminhar; Pulquéria o treinou para restringir o riso, para exibir uma fisionomia suave ou raivosa conforme a ocasião, a estudar com urbanidade os casos que lhe chegavam às mãos, por meio de petições.¹⁶⁵

Literalmente, pois, ela o ensinou a andar e falar. Por meio de certos relatos, sabe-se que Pulquéria chegou a escolher e enfeitar uma mulher para o jovem irmão, tendo Aélia Eudócia por modelo de boa aparência. Se for verdade, Pulquéria teve motivos para lamentar essa iniciativa, já que Eudócia se tornou sua ferrenha inimiga.

Em outro campo, a neta de Teodósio também assegurou que o irmão seguisse os mais estritos padrões de piedade e devoção. “Ela o ensinou a frequentar a Igreja regularmente, e honrar as casas de oração com presentes e tesouros; inspirou-lhe a reverência por padres e outras pessoas boas”.¹⁶⁶ Tais esforços se mostraram bastante compensadores.

Teodósio II jejuava com frequência, sobretudo nas quartas e sextas-feiras.

Seu palácio tinha poucas diferenças em relação a um mosteiro: o príncipe, junto com suas irmãs, levantava-se cedo e recitava hinos em louvor à Divindade. O treinamento o levava a conhecer de cor as escrituras; e ele discutia com bispos sobre esses temas, como se tivesse sido ordenado padre para uma longa temporada sob os votos clericais.

Uma história monofisista posterior conta como Teodósio II escreveu a líderes monásticos do Egito, pedindo conselho sobre seu fracasso em gerar um herdeiro. Na resposta, a falta de um filho foi atribuída ao projeto de Deus. A ordem religiosa do mundo mudaria bastante após a morte do príncipe, e Deus desejava poupá-lo de ter um filho que viesse a participar desse desastre. O imperador e sua esposa então concordaram em viver juntos dentro do celibato ou da abstinência.¹⁶⁷

Para além da piedade individual, Teodósio II e suas irmãs tinham uma atitude, com relação ao ensino oficial da ortodoxia, que não estaria fora de lugar na corte espanhola da rainha Isabel, em 1490. Por coincidência ou não, a família teodosiana possuía raízes espanholas: Teodósio I crescera naquela terra e sua mulher Flacila era espanhola. Lembrando uma expressão que vigorou posteriormente, Pulquéria tinha mentalidade de cruzado. Em muitas sociedades da época, era comum que jovens adolescentes fantasiassem planos de se tornarem freiras ou de devotarem a vida, preferentemente, às boas ações. Pulquéria não escapou a tais impulsos, mas também tinha um império bem-armado com o qual podia brincar. Nos idos de 414, ainda aos quinze anos, persuadiu o irmão a expulsar os pagãos remanescentes no serviço civil. Em 421, forçou o império a declarar guerra contra a Pérsia, o outro superpoder daquele tempo, com o fim de vingar os cristãos que sofriam perseguições naquele país.¹⁶⁸

A era da intolerância

Mais que a maioria de seus contemporâneos, Pulquéria tinha uma visão poderosa do que deveria ser um império: não simplesmente cristão, mas com militância e uniformidade, um regime determinado a utilizar seu

poderio pleno para impor a ortodoxia. Apresentava, aliás, um excelente crédito para se qualificar como a mais agressiva pioneira das noções de Cristandade. A semelhança cresce quando se pensa em seu império romano e cristão lutando sob o estandarte da Virgem Maria.

Em particular, os judeus eram vítimas do novo regime. O conflito judaico-cristão cresceu constantemente durante o final do século IV, e, por volta de 380, João Crisóstomo denunciou judeus e cristãos judaizantes em termos que teriam longa e lancinante sobrevida. João usava a acusação de deicídio, atribuindo aos judeus a culpa pela morte de Cristo, ou seja, do próprio Deus. O tema foi depois desenvolvido pelo papa Leão I. Como ficaria claro, tal conceito estava intimamente ligado ao debate em curso sobre a natureza e a pessoa de Cristo: falar da morte de Deus produzia uma poderosa impressão a respeito de quem ou o quê havia morrido no Calvário. Um incidente daqueles anos revela o clima religioso em deterioração. Em 388, o bispo da cidade de Calínico, na Mesopotâmia, liderou a multidão que destruiu uma sinagoga. O imperador, Teodósio I, determinou que os amotinados reerguessem o templo judaico por sua própria conta, mesmo utilizando-se de fundos da Igreja. Líderes religiosos cristãos ficaram assombrados, e o grande bispo Ambrósio, de Milão, escreveu um furioso protesto contra o que chamou de blasfêmia, entendendo por isso não a profanação da sinagoga, mas sua reconstrução. No mesmo ano, o governante máximo proibiu casamentos entre cristãos e judeus, sob pena de morte.¹⁶⁹

Seus descendentes fortaleceram essa tradição. A partir de 415, Teodósio II retirou os privilégios tradicionalmente concedidos às comunidades judaicas, e em 425 o governo ordenou a execução do último nasi, ou chefe do sinédrio judaico, numa linha de pensamento e ação que se manteve por séculos.

As políticas do imperador, ou, melhor dizendo, de Pulquéria, provocaram a depredação das sinagogas de Constantinopla e a expulsão da população de judeus.¹⁷⁰ Em 439, Teodósio II publicou uma abrangente lei que excluía judeus e samaritanos do serviço público, ficando proibidas a construção de novas sinagogas ou a reparação das existentes, ameaçadas de ruína. Na mesma onda, converter um cristão ao judaísmo acarretava pena de morte para o conversor e o confisco de suas propriedades. Refletindo essa nova, venenosa hostilidade, uma versão do libelo acusatório sobre o sangue de Jesus circulou naqueles anos. Na Síria, um grupo de judeus alegadamente encenou no palco a zombeteira crucifixão de um menino cristão, que morreu dessa tortura. Consta que o

imperador decretou punição severa para os atores. Outra prova do mal-estar religioso da época foi o incidente da década de 480, quando multidões cristãs em Antioquia saquearam uma sinagoga, além de desenterrarem e queimarem os corpos ali sepultados. Zenão, o imperador, ficou estarrecido. Se é para termos problemas, declarou, por que não queimaram os corpos de judeus vivos, junto com os mortos?¹⁷¹

Sob Teodósio II, a repressão imperial só era temperada pela presença, no tribunal, de uma voz mais conciliadora, a da rainha Eudócia. Filha de um sofista, ou professor de retórica, ela permanecia em diálogo com círculos intelectuais pagãos e tentava estabelecer certa proteção limitada aos pagãos, bem como aos judeus. Atitudes tão diferentes dividiram a corte entre Eudócia e Pulquéria, guerra doméstica que influenciou no crescimento do monofisismo na década de 440. As rivalidades da corte modelavam o debate teológico.¹⁷²

Verdadeiros e falsos cristãos

Em conjunto com o espírito vigilante de bispos em Alexandria e outros lugares, essas políticas oficiais sugerem uma nova, radical intolerância dirigida às minorias religiosas. Foi uma mudança importante para os debates cristológicos, em escalada rumo ao centro da questão, no sentido de que a força total do governo e da lei se voltaria contra o lado perdedor. A discussão teológica tornou-se um jogo de soma zero, com implicações de longo alcance no mundo material.

O fato de que o novo império cristão estava disposto a perseguir seitas cristãs rivais demanda explicação. Individualmente, um cristão podia ser zeloso, de modo a tolerar crenças que não rivalizavam com a dele, mas as autoridades imperiais não tinham de aceitar o fanatismo, especialmente quando este corria de encontro à realidade prática de se governar um vasto e complexo império. Mas as coisas mudaram por ocasião do final do século IV. Na década de 360, a completa falência de uma possível retomada pagã, proposta pelo imperador Juliano, o Apóstata, demonstrou quão forte a Cristandade se tornara, e quão longe iam as pressões oficiais para tanto. A Igreja foi convertida em fator dominante nos negócios imperiais, em vez de servir como humilde beneficiária de favores.¹⁷³

O ponto de inflexão surgiu sob o primeiro Teodósio, como pupilo de Ambrósio de Milão. Teodósio I também chegou ao poder em resultado do colapso do império na batalha de Adrianópolis em 378, o que na época

pareceu um sinal de crise quase terminal no mundo romano. Embora bem-sucedido na reconstrução do poder de Roma, Teodósio I manteve-se sensível à necessidade de proteção divina e aos perigos que poderiam recair sobre ele se a paciência de Deus fosse testada além do limite.¹⁷⁴

Teodósio I fez do cristianismo a religião oficial do império e deflagrou políticas de impecável correção religiosa. Além de favorecer a cristandade em geral, o imperador mostrou preferência pela fé em sua forma ortodoxa, nicena, e odiou os rivais arianos, que negavam a plena igualdade entre Deus Pai e Deus Filho. Expeliu sistematicamente os sequazes interesseiros, real proeza em uma cidade como Constantinopla, na qual os arianos comandavam claramente uma extensa fila de seguidores. A partir de 380, bispos de inclinação ariana foram demitidos de funções civis ou forçados a se conformar, enquanto crentes arianos comuns ficaram de se reunir em Igrejas. Grupos não-ortodoxos, inclusive os apolinaristas, também receberam desaprovação para chamar seus líderes de bispos ou de clérigos, e mesmo para descrever seus pontos de reunião como Igrejas. No fim da década, o império contava com todo um sistema de investigação oficial e perseguição dos infratores da lei, uma protoinquisição. Outros grupos foram alcançados de maneira mais cruel. Data de 382 a ordem de Teodósio para que a pena de morte fosse aplicada a monges de fé maniqueísta.¹⁷⁵

Teodósio I deixou uma poderosa herança para as lideranças da Igreja do século V, que encararam uma guerra teológica no âmbito de toda a instituição. Elas lembraram como a ameaça ariana tinha sido forte, antes de um imperador determinado a juntar-se à batalha, e como algumas décadas de perseguição reduziram os arianos à insignificância, ao menos dentro dos limites do império. Isso ofereceu um precedente encorajador para o extermínio dos credos desviantes. Assim como Constantino antes dele, Teodósio enfrentou sua luta pela ortodoxia convocando um grande concílio ecumênico, que se realizou em Constantinopla, em 381.¹⁷⁶

Ainda durante a década de 380, a Igreja cristã testemunhou um ignominioso começo: a execução oficial de um pensador herético dissidente. O protagonista era o bispo chamado Prisciliano – outro espanhol –, que organizou uma seita ultra-ascética e puritana que olhava com desconfiança para o casamento e o mundo material em geral. Ele desejou provar-se um filho fiel da ortodoxia cristã. Mas, difamador, pôs em dúvida a capacidade de Teodósio I como senhor da guerra. Teve alguns poucos seguidores e logo foi decapitado. Nesse caso, não se pode culpar nem o imperador nem a Igreja pela execução. Os mais visíveis e

prestigiosos líderes do Ocidente – incluindo o papa Sirício, Ambrósio de Milão e São Martinho de Tours – condenaram o julgamento e a sentença. Tecnicamente, Prisciliano não foi punido por crença herética, mas, sobretudo, por magia, infração comum na lei de Roma. O precedente, porém, estava lançado: o estado cristão havia matado um herege. Em termos de futuros debates religiosos, a escada tinha subido alguns degraus.¹⁷⁷

Em 390, o poder clerical cresceu de maneira alarmante quando Teodósio I mostrou uma notável submissão à Igreja, do tipo que associamos mais à exaltação do poder papal. O caso começou quando rebeldes de Tessalônica assassinaram um comandante romano e, na melhor tradição imperial, Teodósio reagiu ordenando que suas forças saqueassem a cidade. Espantado com a violência, o bispo Ambrósio de Milão recusou-se a admitir o imperador no solo da Igreja e fazer sua comunhão. Instou Teodósio a submeter-se à piedade divina. E o historiador Teodoreto conta: “Educado entre os oráculos sagrados, como tinha sido, Teodósio soube claramente o que pertencia aos padres ou aos imperadores. Por isso, inclinou-se à reprimenda de Ambrósio e retirou-se do local, soluçando e chorando, de volta a seu palácio”. Por séculos, cristãos fiéis recordaram essa história como um exemplo marcante do estado secular que reconhece seu lugar dentro da ordem divina, e artistas apresentaram o episódio em grandes pinturas. Observadores modernos, porém, incluindo muitos cristãos, provavelmente ficaram alarmados com a agressiva usurpação eclesiástica do poder estatal. Após efetuar sua penitência em público, Teodósio foi recebido de novo na Igreja. Logo depois, proclamou novas restrições aos rituais pagãos e aprovou a destruição de templos pagãos, inicialmente nas cidades. A ordem para destruir templos rurais demorou alguns anos.¹⁷⁸

Esse rígido legado teodosiano sobreviveu dentro do século novo. Houve mais medidas contra pagãos e judeus, e a ação do governo estendeu-se até à competição com comunidades cristãs, na repressão a cismáticos e heréticos. Os cismáticos, na verdade, eram crentes cuja fé se mostrava sobretudo ortodoxa, mas que tinham se separado da hierarquia da Igreja oficial em virtude de diversos desentendimentos. Estes podiam ser pessoais ou envolver toda uma facção, ou um ponto específico da doutrina. O cisma, ou separação, era um fato comum na vida da Igreja, e líderes religiosos sensatos sabiam que tais rompimentos iam e vinham. Durante o século IV, não menos do que seis rivais contestaram a sé de Antioquia. Enquanto os cismáticos podiam ficar temporariamente

fora da comunhão com outros crentes, as relações normais provavelmente seriam restauradas em algum ponto no futuro.¹⁷⁹

De modo crescente, enquanto o século V avançava, aquele rompimento com a corrente principal da Igreja deixou claro que os cismáticos não eram apenas oponentes dotados de princípios, mas ativos inimigos da fé verdadeira, merecendo duras sanções. Foi o caso dos novacianos, grupo que não deixava de ser ortodoxo mas mantinha uma hierarquia separada. Em torno da década de 430, porém, em Roma, Alexandria e outros centros, os próprios ortodoxos depredaram sedes dos novacianos e os empurraram para os subterrâneos das cidades. Ser um cristão já não era o bastante. Uma pessoa devia seguir precisamente a correta forma de fé, tal como pregada pela Igreja e pelo império, assumindo-se que nesses termos qualquer distinção poderia ser superada através do diálogo.¹⁸⁰

Por que o ódio?

O universo religioso vinha se tornando um lugar mais frio, mas não inteiramente submisso às ideias linha-dura do clã teodosiano, ou mesmo de pessoas como Pulquéria. A despeito da importância da família imperial na condução da política religiosa, ela pouco podia fazer diante do impacto causado por medidas que canalizavam tendências fortes na crença e cultura populares. De fato, alguns imperadores tentaram não encorajar a intolerância, preferindo moderar os pleitos de líderes da Igreja por perseguições aos dissidentes. Mesmo com a casa de Teodósio fora do poder, os chefes do império provavelmente poderiam fazer pouco no sentido de limitar as pressões eclesiásticas por um maior ativismo na vida política e pela crescente hostilidade a credos e fés rivais.¹⁸¹

A teologia teve de percorrer um longo caminho a fim de explicar a força do sentimento e fornecer uma dimensão cósmica às batalhas intra-cristãs. Pelas crenças da época, alguns pontos eram tão críticos que qualquer desvio representava não apenas cair no erro, mas também abandonar a esfera de Cristo. Quando dissidentes cometiam erros assemelháveis a pagãos ou judaicos, eles então entravam a serviço do diabo, e com certeza uma sociedade cristã não conseguiria tolerar as vilanias de Satã.

O Antigo Testamento contribuiu poderosamente para inibir a tolerância. Através dessas escrituras, profetas e padres insistiam no

dever cristão de lutar constantemente contra a falsa religião e de usar o governo a fim de impor a doutrina autêntica. Um rei correto seria um rei que eliminava o erro. Os mesmos textos fornecem graves alertas sobre o que acontece com os super-tolerantes.

Apesar da conversão religiosa do império como um todo, os cristãos não haviam perdido seu tradicional senso de engajamento na guerra contra o mundo. Mesmo na atmosfera de segurança política, os cristãos estavam habituados a esperar conflitos violentos e perseguições, a ver mártires proclamando sua fé no momento da morte. Quando o prefeito Orestes se opôs a Cirilo de Alexandria – por bons motivos, pode-se pensar – os monges naturalmente o acusaram de ser um perseguidor pagão, na linha dos que conheciam bem a história nos últimos três ou quatro anos de experiências. Por que outra razão alguém se colocaria contra um santo bispo cristão? O culto popular do martirológio reforçou as suspeitas sobre o poder civil.^{[182](#)}

Além disso, os cristãos ainda viviam em um mundo no qual o paganismo era uma realidade cotidiana, e percepções de perigo externo ou subversão interna alimentavam uma formidável onda de intolerância religiosa. Ramsay MacMullen assinalou que, por volta do ano 400, “em todo o Levante, do sul do Rio Eufrates até o Egito, somente a metade da população pagã havia se convertido”. Sobreviventes pagãos ainda abundavam, em termos de templos evocativos e rituais semiclandestinos. Mais tarde, em 541, o imperador encarregou o famoso clérigo João de Éfeso de apagar o paganismo do oeste da Ásia Menor – uma área exposta ao cristianismo pela primeira vez na época de São Paulo. A despeito dos esforços cristãos nos quinhentos anos anteriores, João ainda encontrou 70 mil pagãos a converter.^{[183](#)}

Em torno de 430, então, muitos cristãos comporiam a primeira ou segunda geração de convertidos, e eles temiam uma recaída nas velhas crenças. Nesse contexto, líderes da Igreja tentavam determinar os limites aceitáveis e as fronteiras da fé em uma base diária. Surgiram constantes lutas sobre quanto dessas crenças e práticas antigas poderiam ser importadas com segurança para dentro dos santuários. (Como era frequente, os debates do século V prenunciaram de perto as condições hoje prevalecentes na África moderna.) Tornou-se devastador para um catequista argumentar que, na discussão, alguma instância teológica não era de nenhum modo cristã, mas uma versão dos ensinamentos judaicos ou pagãos contrabandeados até o interior das Igrejas. Os debates teológicos do século V regularmente causavam ondas de ressurgimento

pagão.

A mais singela baliza mental a separar o mundo medieval ou pré-moderno do nosso universo presente era a crença de que um erro mundano tinha implicações cósmicas. Para o leitor atual, a questão óbvia consiste no motivo pelo qual a Igreja não tolerou a ampla variedade de credos e doutrinas, permitindo o embate entre diferentes escolas de pensamento, até que por fim a verdade se impusesse. Essa doutrina liberal, afinal, contava com a chancela de textos escriturais, como o livro dos Atos dos Apóstolos. O sábio judeu Gamaliel comprovadamente alertou contra a possível perseguição aos cristãos. Ao peso da falsidade de suas ideias, fracassariam, mas se fossem verdadeiras não sofreriam oposição. Mas, uma vez no poder, a Igreja apresentou uma resposta diferente à questão: “Que mal pode isso fazer?”. Caso, como acreditavam, os erros nascessem do orgulho pecaminoso ou da subversão diabólica, então tolerá-los atrairia a ira de Deus, refletida em diversas formas de catástrofe mundial: fome, seca, praga, enchente e terremoto, ou derrota na guerra. No mundo antigo, não era difícil apontar a ocorrência de algum evento negativo em algum lugar, e no século V os desastres irromperam com uma frequência capaz de municiar o mais moderado pregador religioso.

Um regime tolerante à heresia, imoralidade e erro acabaria sofrendo, e ninguém poderia queixar-se desse cumprimento da essencial justiça de Deus. Suprimir os horrores naturais, porém, representava prosperidade e vitória para o regime e para o povo. Como declarou um representante imperial no Segundo Concílio de Éfeso em 449: “O demônio que dá origem ao mal jamais descansa em sua guerra contra as santas Igrejas. O mais pio dos imperadores sempre se oporia a essa guerra injusta, percebendo que teria um bom defensor de seu império se ele próprio pegasse em armas pela religião”. Nestório foi um desses incentivadores das lideranças civis. “Dê-me, príncipe, a Terra expurgada de heréticos, e eu lhe darei o céu como recompensa. Ajude-me a destruir os hereges e eu o ajudarei a conquistar a Pérsia”.¹⁸⁴ A outra implicação é óbvia: tolere os hereges, e Deus dará vitória aos persas ou aos hunos. Ser o maior império cristão do mundo era um enorme privilégio, mas trazia pesadas responsabilidades.

¹³⁶ Averil Cameron. *The Mediterranean World in Late Antiquity, A.D. 395–600* (New York: Routledge, 1993); Chadwick, *Church in Ancient Society*; Webster e Brown, *Transformation of the Roman World A.D. 400–900*.

[137](#) Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*; Averil Cameron, *The Later Roman Empire* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1993).

[138](#) Timothy D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1982); Matthew P. Canepa, *The Two Eyes of the Earth* (Berkeley: Univ. of California Press, 2009).

[139](#) Kate Cooper e Julia Hillner, eds., *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300–900* (New York: Cambridge Univ. Press, 2007); Wessel, *Leo the Great*, 10–16.

[140](#) Cameron e Long, *Barbarians and Politics*; Penny MacGeorge, *Late Roman Warlords* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2003).

[141](#) Millar, *Greek Roman Empire*, 39–83; Drinkwater e Elton, *Fifth-Century Gaul*.

[142](#) Christopher Kelly, *Ruling the Later Roman Empire* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2004); Adrian Goldsworthy, *The Fall of the West* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2009). Shaun Tougher, *The Eunuch in Byzantine History and Society* (New York: Routledge, 2008).

[143](#) Citado de C. D. Gordon, ed., *The Age of Attila* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1960), 27–28.

[144](#) Millar, *Greek Roman Empire*, 130–67; Derek Krueger, “Christian Piety and Practice in the Sixth Century”, in Maas, *Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 291–315.

[145](#) Jaroslav Pelikan, *The Excellent Empire* (San Francisco: Harper & Row, 1987); Ward-Perkins, *Fall of Rome and the End of Civilization*; Heather, *Fall of the Roman Empire*; Goldsworthy, *Fall of the West*.

[146](#) “The exaction of the taxes” (“A cobrança de impostos”) é citada de J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene* (London: Macmillan, 1889), 219. Salviano é citado de seu *On the Government of God*, ed., by Eva M. Sanford (New York: Columbia Univ. Press, 1930), 109. Goldsworthy, *Fall of the West*.

[147](#) Raymond Van Dam, “Bishops and Society”, in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 343–66; Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*; Peter Brown, *Authority and the Sacred* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997).

[148](#) Susan R. Holman, *The Hungry Are Dying* (New York: Oxford Univ. Press, 2001); Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (Hanover, NH: Univ. Press of New England, 2002); Andrew T. Crislip, *From Monastery to Hospital* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2005); Wessel, *Leo the Great*, 179–207.

[149](#) As acusações contra Ibas são listadas em Price and Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:285.

[150](#) “Spirit of ambitious rivalry” (“Espírito de ambiciosa rivalidade”) é citado de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 169. Para “to prevent the disturbances” (“prevenir os distúrbios”), ver Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 175.

[151](#) James E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert* (Harrisburg, PA: Trinity Press International,

1999); Columba Stewart, "Monasticism", in Esler, *Early Christian World*, 1:344–68; Philip Rousseau, "Monasticism", in Cameron, Ward-Perkins e Whitby, *Cambridge Ancient History*, 14:745–80; David Brakke, *Demons and the Making of the Monk* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2006).

[152](#) Claudia Rapp, "Saints and Holy Men", in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 548–66; Evagrius, "History of the Church", in Walford, *History of the Church*, 272–75.

[153](#) Para "tombless corpses" ("cadáveres sem sepultura"), ver Evagrius, "History of the Church", in Walford, *History of the Church*, 284–87. Peter Brown, *Body and Society* (New York: Columbia Univ. Press, 1988); Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: Univ. of California Press, 1989); Susanna Elm, *Virgins of God* (New York: Oxford Univ. Press, 1994); Teresa M. Shaw, *The Burden of the Flesh* (Minneapolis: Fortress, 1998); Dale B. Martin e Patricia Cox Miller eds., *The Cultural Turn in Late Ancient Studies* (Durham, NC: Duke Univ. Press, 2005). David G. Hunter, "Sexuality, Marriage and the Family", in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 585–600; também no mesmo volume, ver Samuel Rubenson "Asceticism And Monasticism", 637–68.

[154](#) O relato de Severo é de Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, 14–15; Pauline Allen e Robert Hayward, *Severus of Antioch* (New York: Routledge 2004).

[155](#) Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (London: Thames and Hudson, 1971).

[156](#) Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity* (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1992).

[157](#) Kenneth Holum, *Theodosian Emperresses* (Berkeley: Univ. of California Press, 1982).

[158](#) Stewart Irvin Oost, *Galla Placidia Augusta* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1968).

[159](#) Sócrates, "Ecclesiastical History", in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 164.

[160](#) Christopher Kelly, *Attila the Hun* (Oxford: Bodley Head, 2008).

[161](#) Evagrius, "History of the Church", in Walford, *History of the Church*, 304–5.

[162](#) Sozomen, "Ecclesiastical History", in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 419–21. Ada B. Teetgen, *The Life and Times of the Empress Pulcheria, A.D. 339–A.D. 452* (London: Swan Sonnenschein, 1907).

[163](#) "She first devoted her virginity" ("Anunciou que dedicava sua castidade") é de Sozomen, "Ecclesiastical History", in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 419. Ver também Horn, *Asceticism and Christological Controversy*. Para piedade feminina na Antiguidade cristã, ver Lynda L. Coon, *Sacred Fictions* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1997); Krawiec, *Shenoute and the Women of the White Monastery*; Nicola Frances Denzey, *The Bone Gatherers* (Boston: Beacon, 2007).

[164](#) Kate Cooper, "Empress and Theotokos", in Swanson, *Church and Mary*, 39–51; Limberis, *Divine Heiress*.

[165](#) Sozomen, "Ecclesiastical History", in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 419.

[166](#) Sozomen, "Ecclesiastical History", in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 419.

[167](#) “He rendered his palace” (“Seu palácio tinha”) é de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 164–65. A história do seu celibato é de Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 105.

[168](#) Para Espanha, ver Michael Kulikowski, *Late Roman Spain and Its Cities* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2004). Para cristianismo na Pérsia, ver Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain* (Berkeley: Univ. of California Press, 1999); Joel Thomas Walker, *The Legend of Mar Qardagh* (Berkeley: Univ. of California Press, 2006).

[169](#) Robert Louis Wilken, *John Chrysostom and the Jews* (Berkeley: Univ. of California Press, 1983); Charlotte Elisheva Fonrobert, “Jewish Christians, Judaizers, and Christian anti-Judaism”, in Burrus, *Late Ancient Christianity*, 234–54. Para o caso de Calínico, ver Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 137–38, 158. Para uma análise crítica da nova intolerância, ver Paula Frederiksen, *Augustine and the Jews* (New York: Doubleday, 2008).

[170](#) Comparar com Scott Bradbury, *Severus of Minorca* (New York: Oxford Univ. Press, 1996).

[171](#) Para leis antijudaicas, ver Jacob Rader Marcus, ed., *The Jew in the Medieval World* (Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 1999), 5–6. Millar, *Greek Roman Empire*, 84–129. Para a crucificação zombeteira, ver Sócrates, “Ecclesiastical History”, 161; Elliott Horowitz, *Reckless Rites* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2006), 215–17; Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 102–3. Para os tumultos de Antioquia, ver Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, 2–3; Walter de Lange, “Jews in the Age of Justinian”, in Maas, *Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 510–34.

[172](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 282–83; M. D. Usher, *Homeric Stitchings* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998).

[173](#) Stuart George Hall, “Ecclesiology Forged in the Wake of Persecution”, in Mitchell e Young, *Cambridge History of Christianity*, 470–84.

[174](#) Stephen Williams e Gerard Friell, *Theodosius* (New Haven: Yale Univ. Press, 1994); Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan* (Berkeley: Univ. of California Press, 1994); Bill Leadbetter, “From Constantine to Theodosius”, in Esler, *Early Christian World*, 1:258–92.

[175](#) Freeman, *A.D. 381*; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988); Ferguson, *Past Is Prologue*. Para leis antimaniqueístas anteriores, ver Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 95. Para Teodósio e os apolinários, ver Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 95–96.

[176](#) Rubenstein, *When Jesus Became God*, 211–31; Freeman, *A.D. 381*; Chadwick, *Church in Ancient Society*, 415–32.

[177](#) Virginia Burrus, *The Making of a Heretic* (Berkeley: Univ. of California Press, 1995); Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 151–55. Para os priscilianistas do século V, ver Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 12:20–26.

[178](#) Para Ambrósio, ver Theodoret, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 3:143; Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 140–42; McLynn, *Ambrose of Milan*. Para a destruição dos templos, ver Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 261; Sozomen, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 393–94; John Moorhead,

Ambrose (New York: Longman, 1999); Freeman, *A.D. 381*.

[179](#) J. Rebecca Lyman, “Heresiology”, in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 296–314; W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford: Clarendon, 1985).

[180](#) Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 158.

[181](#) Freeman, *A.D. 381*.

[182](#) W. H. C. Frend, “Martyrdom and Political Oppression”, in Esler, *Early Christian World*, 2:815–39; Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and Memory* (New York: Columbia Univ. Press, 2004); Virginia Burrus, *Saving Shame* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2007).

[183](#) Para João de Éfeso, ver Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, 72. Para a sobrevivência do paganismo, ver MacMullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100–400*, 83; Ramsay MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (New Haven: Yale Univ. Press, 1999). Raymond Van Dam, *Becoming Christian* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2003). Para a lentidão do processo de conversão em massa, ver Ramsay MacMullen, *The Second Church* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009).

[184](#) “The demon who is the originator” (“O demônio que dá origem”) é de Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:150, meu grifo. Nestório é parafraseado de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 169

Parte II

Concílios do Caos

Admito minha inclinação a evitar todas as assembleias de bispos, porque nunca vi um concílio chegar a bom termo, nem se tornar uma solução para os males. Ao contrário, usualmente os intensificam.

Gregório de Nazianzo

Não é a mãe de Deus?

Cirilo presidia: era o acusador, era o juiz! Cirilo era o bispo de Roma! Cirilo era tudo!
Nestório

O nome de Nestório ficou associado a diversos episódios impressionantes da história cristã. Na Idade Média, uma Igreja expandida e poliglota levava os esforços missionários para o interior da Ásia, e os historiadores recordam essa estrutura como sendo “nestoriana”. Muitos cristãos orientais veneravam Nestório como um brilhante professor que sofrera grave injustiça nas mãos do Império Romano. Ainda hoje, a Igreja assíria do Oriente, descendente direta da grande Igreja nestoriana, utiliza uma liturgia creditada ao fundador, a denominada Consagração de Nestório. Este, porém, marcou presença como um líder ora maior e ora menor do que a lenda proclama. Não foi, com certeza, um herege que dividiu ao meio a personalidade de Cristo e sua Igreja. Também, sem contestação, foi alvo de complôs internos e intrigas. Ao mesmo tempo, os próprios atos de rigidez e intolerância o tornam difícil de retratar como vítima passiva: deu de si na medida em que recebeu.^{[185](#)}

A carreira de Nestório constitui um perfeito exemplo de como estar no lugar errado na hora errada. Conhecendo-se os alinhamentos religiosos da época, é mais fácil prever um desastre do que uma vitória. Quando se tornou arcebispo de Constantinopla em 428, ele mimetizava a situação de um ladrão entrando no recinto de um banco, onde qualquer movimento podia ativar alguma espécie de alarme, e a única questão era: qual sensor vai disparar o som primeiro e mais alto. Nestório conservou as lições de Antioquia, no tempo em que tais ideias tendiam a receber fogo da Igreja de Alexandria. Também foi dúbio quanto ao culto da Virgem Maria, na época em que essa devoção garantidamente era capaz de enfurecer a imperatriz Pulquéria, para não mencionar muitos monges raivosos e crentes comuns. Agiu assim em Constantinopla, onde, uma geração antes, uma imperatriz se aliou aos egípcios a fim de expulsar um bispo sírio turbulento. Os precedentes eram terríveis. Em tudo e por

tudo, a destruição de Nestório parecia somente uma questão de tempo.

Menos previsível, porém, foi o resultado a longo prazo. O que deveria ter sido o feudo de uma facção em Constantinopla gerou uma escalada de guerras teológicas que, por fim, consumiram muitos dos inimigos de Nestório, tanto quanto seus aliados.¹⁸⁶

O patriarca

O próprio Nestório era sírio, nascido no extremo sul do que hoje se denomina Turquia. Aluno da distinta escola de Teodoreto de Mopsuéstia, ganhou fama por seus eloquentes sermões. Essas raízes na Igreja síria fizeram dele um amigo de João, o novo patriarca de Antioquia. Sua mudança para Constantinopla em 428 foi apoiada pela família imperial, em particular pela primeira-irmã, Pulquéria.¹⁸⁷

Era assim apoiado como um intruso capaz de sobrepor-se às facções amargamente divididas da Igreja local, mas desapontou. Desde os primeiros dias em Constantinopla, Nestório desfechou uma agressiva agenda política, que defendia o expurgo dos conceitos heréticos e não cristãos, tese que deliciou seus patrões reais. Não mais que cinco dias após sua ordenação, Nestório estava destruindo uma capela ariana, incitando um motim e uma eclosão de fogueiras sacrificais por todo o império. Em meses, via-se atacando genericamente cristãos desviantes, como novacianos, quartodecimais, macedônicos e demais remanescentes de derrotadas heresias e cismas, ordenando o fechamento das igrejas e a supressão dos serviços. Enquanto acreditava que os rivais blasfemos tinham de ser silenciados, ele alimentou outros motivos. Como intruso alienígena em uma cidade grande, onde a maioria dos clérigos não o queria à frente do governo, Nestório só conhecia uma saída: demonstrar força.¹⁸⁸

Crise

A ironia dessa história foi que o próprio Nestório acabou rotulado de herético exemplar. A crise nasceu da controvérsia sobre o termo correto para designar a Virgem Maria. De um lado, forças poderosas na capital favoreciam os termos *Theotokos*, Portadora de Deus ou Mãe de Deus, que circulavam por talvez duzentos anos, mas agora se tornavam uma forma padrão de elogio. A favor de tal uso alinhavam-se a própria Pulquéria e

líderes religiosos importantes como Basílio e Hipácio, na verdade arquimandritas, ou abades superiores na chefia conjunta de vários mosteiros. Outros simpatizantes incluíam bispos próximos de Pulquéria, como Eusébio de Dorileia e Proclo de Cízico. A temperar o conflito, este último havia sido candidato ao arcebispado quando Nestório fora eleito, e o desapontamento o roía.¹⁸⁹

A linguagem mariana perturbava o capelão de Nestório, um presbítero chamado Anastácio, e outros clérigos trazidos diretamente de Antioquia. A lógica atrás do termo *Theotokos* parecia perfeita: se Jesus era de fato Cristo, e Cristo era Deus, então a Mãe de Jesus seria a Mãe de Deus. Mas essa identificação direta do Jesus humano com Deus assemelhava-se a um preceito de Apolinário e corria contra as lições de Antioquia.¹⁹⁰ A crítica da linguagem mariana deve ser vista como uma sequela dos ataques de Nestório aos fiéis remanescentes de heresias. Nesse caso, porém, ele visava um inimigo mais formidável, nomeadamente as crenças apolinaristas ainda populares em Constantinopla.

Em sermão pregado em novembro de 428, Anastácio alertava: “Que ninguém chame Maria de *Theotokos*, porque ela foi apenas uma mulher; e é impossível que Deus tenha nascido de uma mulher”. A referência causou sensação. Se Maria não dera à luz Deus, quem ou o que ela carregava em seu ventre? Dizia Anastácio que a criança nascida de Maria era humana, mas não realmente divina? Ou Jesus talvez era um mero ser humano, mais tarde tornado Deus? Um partidário agora ameaçava: é um anátema alguém chamar a santa Maria de *Theotokos*. Tão horrenda soou tal advertência que alguns crentes correram à igreja, e muitos – em especial monges e magnatas seculares – se negaram a comungar.¹⁹¹

Nestório encarava um dilema impossível. Se pudesse escolher, teria repudiado Anastácio e os outros publicamente e evitado a tempestade teológica, mas isso enviaria uma mensagem embaraçosa a respeito do novo regime e de sua escolha de subordinados. Como alternativa, Nestório poderia ter justificado a tese de Anastácio, mesmo com todos os riscos implicados em sua anterior adesão à doutrina herética. Decidiu-se pela segunda opção, em uma série de conferências que condenaram toda e qualquer falha na distinção entre humanidade e divindade.

Para Nestório, as naturezas divina e humana de Cristo não existiam em total união (*henosis*), mas formavam, antes, uma união mais tênue, uma espécie de conjunção (*sunapheia*). As duas naturezas se combinavam para formar uma *prosopon* em comum, uma pessoa, mas em sentido mais fraco do que a união hipostática defendida por Cirilo. Reportando-se ao

papa Celestino em Roma, Nestório queixou-se de que os defensores do termo *Theotokos* sofriam de uma séria doença teológica, “semelhante à pútrida ferida de Apolinário e Ário. Isso porque eles confundiram a união do Senhor a um ser humano com uma espécie de mistura”.¹⁹²

A mãe de Deus

Ao desmerecer o termo *Theotokos*, Nestório foi ao cerne do paradoxo cristão. Hoje essa palavra soa menos chocante, por causa da difusão da prece Ave Maria, que tornou a expressão “Mãe de Deus” familiar na maioria dos idiomas ocidentais. Dentro da estrita lógica, porém, *Theotokos* quer dizer que a quase adolescente Maria, procedente de uma remota vila nas bordas do mundo mediterrâneo, foi a mãe do Deus que do nada criou o mundo, fez o sol e as estrelas, celebrou alianças com Abraão e Moisés, que apareceram envoltos em fogo e fumaça no Sinai. Mas a pura lógica também semeou a indignação.

Assim trabalharam as mentes dos cristãos que tinham crescido em um mundo dominado por imagens da grande e terrificante Deusa Mãe, que sabotava os deuses e reinava ao lado dessas deidades, como Ísis no Egito e Cibele na Ásia Menor. Não deveria a Mãe de Deus ser uma deusa por direito próprio, ou mesmo uma figura maior do que seu filho? Nestório perguntava: “Deus tem mãe?”. Então, como culpar os pagãos por inventar uma série de mães para seus deuses? Não, insistiu o governante: “A criatura não gestou o Criador, mas foi portadora de um homem, um instrumento da divindade”.¹⁹³

Nestório não desejava ver a doutrina cristã contaminada por práticas alheias, especialmente através de devoções populares – as expressões de fé que com frequência possuíam precedentes pagãos. Na época dele, a devoção à Virgem Maria vinha se tornando a parte maior da prática cristã popular, pois Maria se cobriu de divindade em paralelo com Cristo. Já no século II, Evangelhos apócrifos lançavam uma imagem exaltada de Maria, virgem perpétua e com uma vida que seguiu em paralelo com a do filho. No século IV, dissemina-se a ideia de que ela não teria sofrido uma morte comum, mas sim ascendido ao céu. Figuras da Virgem e do Filho, em retratos e estátuas que se converteram em lugares comuns na arte religiosa, imitavam antigas figuras pagãs de uma deusa e seu divino herdeiro, ou seja, Ísis e Hórus. O bispo Epifânio, do século IV, alertou seus leitores para procederem a uma distinção cuidadosa entre a adoração

(*latreia*) devida a Deus e a veneração (*proskunesis*) merecida por Maria. O fato de o bispo ter levantado a questão sugere que pelo menos alguns cristãos já estavam cruzando o limite rumo à adoração de Maria.¹⁹⁴

De qualquer modo, os sermões de Nestório enfureceram os ouvintes, que o viram como um atrevido herege. Para piorar, suas pregações se deram às vésperas do Natal, a festa do nascimento de Cristo. Parecia que Nestório andava subestimando a posição de Cristo e Maria, e assim – no entender do povo – insultando sua honra. Desvalorizar Cristo era um tema particularmente sensível para os monges, que se consideravam guerreiros celestiais nas trincheiras de um combate espiritual contra as forças do mal. Tão grande luta teria de nutrir-se sem parar, na forma da Eucaristia, do Corpo de Cristo; e subitamente a doutrina das Duas Naturezas ameaçava tornar esse sacramento menos sagrado, menos divino, transformando-o em uma recordação simbólica de Cristo. A teoria da dupla natureza seria, pois, uma espécie de unilateral desarmamento espiritual.¹⁹⁵

Quanto mais os inimigos de Nestório exploravam as propostas dele, mais alarmantes eram suas implicações. Se de fato Cristo possuía duas naturezas, então ambas deveriam ser adoradas, tanto Jesus quanto Cristo, de tal maneira que a divindade se parecesse mais com uma assembleia de deuses pagãos no Monte Olimpo. Talvez Nestório estivesse propondo um enclave ou consórcio de personalidades divinas, lembrando a visão gnóstica do celestial *pleroma*, isto é, a Plenitude. Um historiador do século VI, Evágrio, viu Nestório quase literalmente como o agente de uma conspiração diabólica para subverter a Igreja. O arcebispado também devia ser judaizante, por apresentar Cristo Homem como um grande profeta, à semelhança de Moisés, alguém que tinha caído das autênticas alturas divinas. Nestório só revivia assim a velha heresia dos Ebionitas, os judeus-cristãos.¹⁹⁶

Nestório vadeava águas fundas, e se debatia. Ele conquistou reduzido apoio por aplicar a Maria o termo de compromisso *Christotokos*, a Portadora de Cristo ou Mãe de Cristo, o qual sugeria que “ela gestou uma criança que nasceu e que algum dia se tornaria Cristo”. Mas quando exatamente isso aconteceu? Uma vez que se acolha a tese de gestação ou de parto, um novo conjunto de problemas teológicos irá surgir. O Evangelho de João ensinou que o Logos existia desde o começo dos tempos; já a linguagem de Nestório sugeria que Cristo de certo modo havia nascido de novo quando emergiu do ventre materno. Durante um dos sermões de Nestório, o bispo Eusébio o interrompeu e protestou: se o

conferencista estivesse certo, então o “Verbo eterno havia sido relegado a uma segunda geração”. Estaria Nestório sugerindo uma dupla criação?¹⁹⁷

Na verdade, a visão de Nestório não alcançava tanto radicalismo. Historiadores foram bem mais bondosos com o patriarca e defenderam que seus conceitos constituíam a onda dominante em termos de crença por parte dos antioquenos e havia pouco tempo tinham sido removidos da interpretação mais aceita na Calcedônia. Conquanto se expressasse mal, Nestório empreendeu uma batalha valorosa na tentativa de preservar a imagem humana de Cristo, ou seja, mantê-lo com os pés plantados no solo terreno. Em séculos posteriores, autores protestantes encontraram muito o que admirar na resistência de Nestório, que era vista como uma supersticiosa adoração de Maria. E elogiaram os nestorianos como precursores do racionalismo e da pesquisa científica. Esse elogio pode parecer incompatível com as primeiras críticas, mas o aguerrido patriarca vinha fazendo algumas excelentes perguntas.

Ele não reconhecia o campo minado no qual adentrava. O historiador Sócrates apresentou uma defesa de Nestório que é a mais convincente de todas, dada a fonte geralmente hostil. Para Sócrates, Nestório era estúpido e imprudente, mas também não se enquadrava nas piores acusações de heresia lançadas contra ele. Certamente não propunha nada tão radical quanto Paulo de Samósata, o qual sugeriu que a Divindade havia descido sobre Jesus de repente, quando ele entrou no Rio Jordão a fim de receber o batismo. Na visão do pensador grego, Nestório era ortodoxo nos pontos-chave da crença e suas mais graves falhas residiam na falta de domínio da literatura escritural ou patrística, que deveria conhecer. Longe de negar a divindade de Cristo, o patriarca entendeu mal a palavra-chave *Theotokos*, que temia como se “comportasse um terrível fantasma”.¹⁹⁸

Inimigos

O clero de Constantinopla uniu-se na defesa da Mãe de Deus. O bispo Proclo justificou o uso do termo *Theotokos* em um sermão extravagante que superaria os séculos como um texto clássico da devoção mariana. Nenhum louvor era elevado o bastante para a Mãe: “Imaculada expressão da virgindade, paraíso espiritual do segundo Adão, forja da união das naturezas, mercado do contrato de salvação. E mais:

representava a câmara nupcial em que o Verbo encarnou em casamento, a serva e a mãe, a donzela e o céu, a única ponte para a humanidade". Inextricavelmente ligada a essa doutrina mariana, Proclo difundiu sua visão da Encarnação: "Não pregamos um homem deificado", falou. "Nós reconhecemos um Deus encarnado". Tais sentimentos continham grande apelo perante uma comunidade que ainda murmurava contra Anastácio. Somando forças com essa reação, estava a posição de Proclo como ex-discípulo do amado Crisóstomo, ainda venerado na cidade que liderou como arcebispo. Ainda havia uma relação bastante próxima com Pulquéria. Alguns anos antes, Proclo tinha celebrado a devoção dela em versos panegíricos que soaram, de modo preocupante, como hinos à pessoa da imperatriz.¹⁹⁹

Importantes monges de Constantinopla e o baixo clero se uniram contra Nestório, denunciando-o como um herege sem credenciais para ser bispo, e desafiando-o abertamente em tom agressivo durante os serviços religiosos. Quando um monge o impediu de entrar na igreja, após começada a liturgia, Nestório o deteve e levou-o às autoridades, a fim de ser chicoteado e desfilar em público; conseguiu que o monge fosse mandado ao exílio.²⁰⁰

Nestório reagia assim, com as táticas que já havia empregado contra hereges e rivais. Uma vítima prestigiosa, o arquimandrita Basílio, registrou seu castigo em uma petição ao imperador: "De imediato ele nos dominou, depois nos fez ser batidos por uma massa de funcionários, e então fomos levados à prisão, ficando nus na qualidade de prisioneiros. Amarrados nos pilares, nos ajoelhamos e sofremos chutes". Esse tratamento parecia mais rude porque os clérigos estavam habituados à imunidade ou tratamento suave nas cortes civis. Nestório ignorou tais restrições. "Oprimidos, famintos, permanecemos longo tempo sob vigilância... Puxando bolas de ferro, voltamos à cela e depois fomos trazidos à Pretoria, ainda carregados de pesos. Por não haver um acusador formal, retornamos ao cárcere, e Nestório nos castigou de novo cuspendo em nossa face".

Devido à turbulenta reputação dos monges urbanos e sua popularidade junto às massas, essa dura represália valeu como um sinal de alerta para a corte imperial. Basílio contou ao imperador que os malfeitos de Nestório vinham diretamente das poderosas conexões políticas do patriarca. "Nestório confiava na própria ira, na força de alguns corruptos e (para falar sem medo) em Sua Majestade". Isso era o máximo que um súdito romano poderia fazer com segurança: acusar o

imperador de permitir a um funcionário insurgir-se contra a opressão.^{[201](#)}

Nestório, porém, encarou inimigos ainda mais poderosos entre as mulheres imperiais. Ele já havia aborrecido Pulquéria ao criticá-la por ter comungado ao lado do imperador, dentro do santuário da igreja. Esse era um direito restrito ao governante, mas Pulquéria insistira no procedimento com base em seu voto de castidade e, presumivelmente, em seu *status* de santa. Também recebeu ataques à vida de feminina devoção que construía. Ele, Nestório, removeu a imagem de Pulquéria do lugar de honra debaixo do altar da catedral e tentou limitar a participação de mulheres nos serviços religiosos noturnos, alegando imoralidade. Mais tarde, ainda desqualificou a virgindade de Pulquéria como impostura.^{[202](#)}

A polêmica sobre *Theotokos* foi a última gota para a imperatriz, que tomou a pressa em denegrir a Virgem Maria como um ataque pessoal. Curioso é que, em sua autobiografia, Nestório deposita muitos de seus problemas aos pés de Pulquéria. Não precisava nomear quem estava denunciando:

uma mulher briguenta, uma princesa, uma jovem mocinha, uma virgem, que lutou contra mim porque eu não estava disposto a ser persuadido por ela a comparar uma mulher corrupta à Noiva de Cristo. Mas isso fiz, por piedade da sua alma e por talvez não querer encarnar o celebrante do sacrifício, entre aqueles que Pulquéria tinha escolhido sem maior critério; em consequência mantive silêncio e escondi tudo o mais a respeito de sua frágil pessoa, vendo que, na prática, ela não passava de uma falsa abstinência, e por esse motivo me hostilizou.”^{[203](#)}

Fora do Egito

Os sermões de Nestório se difundiram rapidamente e a longa distância. Cirilo de Alexandria registrou: “Ninguém, de qualquer cidade ou país, deixa de comentar sobre quais novos ensinamentos vêm sendo trazidos às Igrejas”. Em inícios de 429, de fato, os textos de Nestório eram lidos e debatidos nos mosteiros egípcios. Alarmado com a progressão de uma tese desviante, a respeito de assunto tão crítico, Cirilo escreveu às comunidades monásticas para reafirmar sua visão da ortodoxia. Mostrou-se sinceramente chocado com as ideias de Nestório, que

aparentemente criavam dois deuses em uma só pessoa, avançando rumo a uma espécie de politeísmo. Ou talvez Nestório estivesse dizendo que Jesus era um mero profeta, e mesmo assim deveria ser adorado, tal qual os pagãos haviam adorado homens-deuses. Conceito perturbador, porém distante daquilo que o patriarca tinha proposto.^{[204](#)}

Cirilo dava motivos para ser visado, envolvido que estava em sérias disputas dentro de sua própria Igreja. Naquela circunstância, acabara de disciplinar um grupo de bispos egípcios, que buscaram socorro no imperador. Obviamente, homens de mau caráter, alegou Cirilo. Um tinha enganado um cego; outro, apontado a espada para a mãe. Nestório negou-se a aprovar o apelo de Cirilo no sentido de que o caso fosse esquecido. A recusa agravou a posição de Cirilo e deu-lhe pretexto para criar um novo processo legal, capaz de distrair o povo de suas próprias dificuldades. Tinha sido exatamente assim que a campanha egípcia contra João Crisóstomo havia começado, trinta anos antes.^{[205](#)}

Se Nestório parecia trabalhar pelo bem de Alexandria em detrimento de Constantinopla, Cirilo via-se em situação frágil, porque a recente lei eclesiástica e das fronteiras limitava o direito de eminentes bispos agirem fora das respectivas jurisdições. Alexandria não detinha poder formal sobre Constantinopla, e uma intervenção só poderia ser justificada em casos de emergência – por exemplo, se algum bispo poderoso proclamasse uma extrema heresia, capaz de ameaçar a sobrevivência da ortodoxia cristã. Era essencial, politicamente, pintar os erros de Nestório como ultrajantes. Cirilo faria isso, embora longe da corte imperial, e já havia realizado um trabalho maior na manutenção da ortodoxia. Como bônus, a destruição de Nestório resvalaria em sua Igreja de origem, a de Antioquia, e assim dois rivais seriam anulados de um só golpe. A campanha de Cirilo contra Nestório embutia, pois, uma carga contra os pensadores antioquenos, nomeadamente os discípulos de Teodoro de Mopsuéstia.^{[206](#)}

Na época, Nestório contava com bastante tempo de sobra para meditar sobre a crise. Lamentava a criação, por Cirilo, de uma rede de agentes e delegados dentro de Constantinopla – hoje diríamos lobistas – que minavam as iniciativas de Nestório, fosse na Igreja ou na corte. De fato, argumentava o patriarca, os motivos de Cirilo se assentavam na busca de poder. Criticava-o pela resistência a seus esforços por um meio-termo:

Agora, os clérigos de Alexandria, que lhe deviam favores, diziam ao povo para não aceitar a expressão “Mãe de Cristo”. Rebelaram-se e

incentivaram arruaças, até que um superior das ordens religiosas pedisse ajuda a Nestório.^{[207](#)}

Na opinião de Nestório, Cirilo procurava um pretexto para alvejá-lo. Na verdade, o governo de Constantinopla havia esgotado a capacidade de subornar, de oferecer propinas capazes de evitar a fúria e o levante popular. Cirilo tentava abortar aquele tipo de crise que já tinha sacrificado João Crisóstomo. Mas, como o dinheiro não chegava, o problema começou a ficar sério.

Cirilo versus Nestório

A escalada do conflito teve como marca a leitura, por Nestório, da carta de Cirilo aos monges, contendo um franco ataque às posições do patriarca. Nestório deplorou o texto, Cirilo revidou, e o primeiro passou a compor uma resposta: “Eu deixei passar os insultos contra mim, contidos em sua extraordinária carta!”. Em vez de usar o nome Cirilo, Nestório começou a chamá-lo de “o egípcio”. A correspondência entre os dois, iniciada em meados de 429, teria vastas implicações no pensamento cristão subsequente.^{[208](#)}

Cirilo expressou suas visões de maneira mais incisiva na segunda carta, recebeu um status de autoridade quase igual à dos grandes concílios. Ele apresentou sua doutrina da união hipostática e reafirmou a ideia da encarnação de modo a justificar o termo *Theotokos*.

Segundo o patriarca de Alexandria, “Verbo encarnado” pode significar nada além da partilha de carne e sangue, como em nós, seres humanos. Mas Cristo fez de nosso corpo o dele próprio, e veio de uma mulher, sem prejuízo de sua existência como Deus, ou de sua geração a partir de Deus Pai. Embora tomasse a forma de carne, ele permaneceu sendo o que era.

Devemos chamar a Virgem, sim, de Mãe de Deus, “não como se a natureza do Verbo ou sua divindade tivesse início com Maria, mas porque dela nasceu um corpo santo com uma alma racional, aos quais o Verbo foi pessoalmente (hipostaticamente) unido, para que encarnasse de acordo”.^{[209](#)}

Nestório respondeu com franqueza, em cartas que os partidários de

Cirilo consideraram “cheias de blasfêmias”, mas saborosas para um público moderno. Objetivo central: negar que a consubstancial divindade fosse capaz de sofrer, ou que o seu inteiro ser, eterno ao lado do Pai, tivesse nascido recentemente e, depois, ressuscitado. Em adição ao argumento filosófico, Nestório levantou questões vitais sobre como os humanos vieram a saber de Deus. O ponto em que sua tese impressiona uma audiência atual mais do que Cirilo reside no conceito de autoridade e, especificamente, na interpretação do Evangelho.^{[210](#)}

Nestório baseou sua doutrina em textos bíblicos e, como bom antioqueno, havia lido o Novo Testamento com mentalidade histórica, como um trabalho enraizado no tempo, não como uma enciclopédia de símbolos místicos. De acordo com ele, o Novo Testamento “fala do nascimento e do sofrimento não da divindade, mas da *humanidade* de Cristo, e assim a Virgem Maria seria denominada mais precisamente de Mãe de Cristo, em vez de Mãe de Deus”.^{[211](#)} Ao longo dos Evangelhos, há passagens que se referem a Maria na qualidade de mãe de Jesus, não de Cristo. E seria um anacronismo identificar isso com termos teológicos posteriores, como Mãe de Deus, ou do Logos. Como os Evangelhos afirmam: “A mãe de Jesus estava ali”; ela era “Maria, a mãe de Jesus”.

Nestório acreditava que a fala de Cirilo sobre união hipostática servia apenas para minar a humanidade de Cristo. De fato, a leitura da Bíblia nos recorda constantemente do lado humano de Cristo e seus padecimentos, embora outros textos possam espiritualizá-los. Era uma história de vários fatores:

o medo humano e a traição... a crucifixão, a introdução dos pregos nas palmas, o pote de fel oferecido, as outras decepções, a rendição de seu espírito ao Pai, o abaixar da cabeça, a descida do corpo desde a cruz, o embalsamamento, o enterro na gruta, a ressurreição no terceiro dia, sua aparição material e o alerta para que ninguém pensasse estar diante de uma ilusão do corpo, mas sim de um corpo verdadeiro, com todos os órgãos e também carne.^{[212](#)}

Docetistas e outros heréticos defendiam que o corpo de Cristo e sua natureza humana eram ilusões. De acordo com Nestório, Cirilo estava da mesma maneira reduzindo a humanidade de Cristo. Seria ridículo que os críticos do patriarca o acusassem de “converter Cristo em um simples homem. Logo eu, que, pouco depois de me consagrar com os votos religiosos, obtive uma lei contra aqueles que dizem que Cristo é um mero

homem, e outras heresias”.^{[213](#)}

A reação de Cirilo baseou-se em citações do Novo Testamento, mas pesou na direção das passagens mais místicas. Mostrou preferência forte por dois livros sagrados: o Evangelho de João e a simbólica Carta aos Hebreus. Naturalmente, acentuou alguns dos versos joaninos: “Aquele que me viu, viu o Pai”, e “Eu e meu Pai somos um”. Em outros textos, porém, seu uso dos enigmas das escrituras torna-se surpreendente para os leitores modernos. Como todos os antigos cristãos, Cirilo não hesitou em estabelecer doutrina a partir de passagens do Velho Testamento, supostamente predizendo a chegada de Cristo. Contudo, como bom alexandrino, ele empurrou tais conexões e paralelas até um ponto-limite da resistência. Cirilo gostava do que é chamado de interpretação anagógica: um aparente objeto material de rotina se transforma em símbolo ou ponteiro indicador, através do qual os textos revelam uma realidade espiritual. Em seu *Escólio sobre a Encarnação*, escrito nessa época, Cirilo comprova suas doutrinas citando uma assombrosa lista de fontes pinçada do Velho Testamento, inclusive o Pentateuco e os Salmos. Do primeiro, Cirilo lembra como Deus passou instruções específicas para a elaboração de um arco, no meio da selva. O detalhe de se cobrir o galho desbastado com ouro puro explicaria a Encarnação: “Deus, o Verbo, era uno com a santa Carne... O ouro espalhado permaneceria sem alterações, e a madeira se tornaria rica na glória do metal precioso, sem cessar de ser madeira”. Muitos perfis gravados no arco sugerem uma tipografia (imagem ou prefiguração) de Cristo.^{[214](#)}

Também no Livro de Isaías, que fiéis encantados converteram praticamente no quinto evangelho, o patriarca encontrou rica evidência da divindade de Cristo. Em certa passagem, Isaías registra como um anjo tomou um carvão em brasa no altar e o colocou sobre os lábios do profeta. “No carvão”, diz Cirilo, “podemos ver o Verbo de Deus unido à natureza humana, sem a perda de uma condição divina. Conseguiu isso transformando o objeto apanhado (ou, por outra, unido) de acordo com sua própria glória e ação”. O fogo envolve a madeira sem mudar sua natureza de madeira – e é assim que devemos pensar em Cristo.^{[215](#)} Como ato de misticismo ou devoção, isso pode ser inspirador; como base para a alegação de Cirilo, de que podia encontrar raízes bíblicas em sua Cristologia, é menos convincente.

Nestório alertou, com sensatez, que Cirilo estava indo longe demais em sua reação à tentativa de se suprimir a divindade de Cristo. Hoje, lendo suas cartas, perguntamo-nos o que restou nelas do Jesus humano, ou em

que sentido o Deus que morreu na cruz diferia do Pai, criador do universo. Segundo o respeitado erudito W. H. C. Frend: “O Cristo de Cirilo permaneceu uma abstração, sua humanidade em grande quantidade parte do mundo divino para ser reconhecível em termos humanos... Não há um tom bíblico em seu pensamento, em relação aos seus comentários sobre os livros da Bíblia”. ²¹⁶ Cirilo estava tão determinado a demonstrar que Cristo não era um homem que enfatizou demais o tema de Jesus como Deus, revivendo – afirmou Nestório – as doutrinas de Apolinário.

Como Nestório advertiu, não só Cirilo estava equivocado em seu principal argumento, como parecia aventurar-se rumo a heresias mais graves, envolvendo a divisão dualística dos mundos material e espiritual. Talvez o adversário sofresse influências de hereges clandestinos, de Alexandria ou Constantinopla, incluindo alguns já expulsos como maniqueístas. Em suma, Cirilo corria perigo por essa visão de Cristo como um visitante puramente divino da Terra, sem maiores qualidades humanas. Ibas de Edessa, partidário de Nestório, avaliou que Cirilo de fato havia incorporado as lições de Apolinário, enquanto os Evangelhos falavam do corpo de Cristo como um templo, sugerindo uma distinção entre a realidade divina e a moldura humana. Cirilo, porém, não conseguiu entender isso. Como Apolinário, Cirilo “escreveu que o próprio Deus, o Verbo, tornou-se homem de um modo em que não há distinção entre o Templo e aquele que mora nele”. ²¹⁷

Nestório também observou o quão cinicamente Cirilo e seus seguidores o citavam indevidamente para efeito partidário. O Nestório que eles odiavam não era a pessoa real, mas um espantalho construído de trechos descontextualizados. Em um sermão, Nestório declarou que “Maria, meus amigos, não gestou uma divindade; ela gestou um homem, instrumento inseparável da divindade”. Cirilo distorceu esse comentário, dizendo: “Maria, meus amigos, não gestou Deus”. Nestório objetou: “Nesse caso, dizer Deus, e não divindade, faz muita diferença”. De fato, fazia. ²¹⁸

A cruzada de Cirilo

É comum que, em guerras panfletárias, cada lado tenha a presunção de ter ganhado o dia. Mas Cirilo não se contentou em discutir com seu oponente. Ao contrário, deu passos positivos no sentido de depô-lo e destruí-lo, e para isso adotou o estilo das Cruzadas. A história do

patriarcado alexandrino registra como “Cirilo avaliou pessoalmente as armas e colocou no peito o escudo da fé de seus predecessores. Apresentou-se na Igreja de São Marcos Evangelista e partiu para o combate, tal como fizera David, convicto da existência de um Cristo/Deus”.

Convocou os bispos egípcios, que sentiram o perigo da situação, a demandar uma intervenção séria nos negócios de outra província. Tais religiosos compararam Nestório aos mais notórios líderes heréticos dos últimos duzentos anos. “Para Ário e seus seguidores, Paulo [de Samósata], Mani e o restante dos hereges não eram patriarcas, e ainda assim chefiaram as tropas. Como podia Nestório continuar sendo o patriarca de Constantinopla?”²¹⁹

Cirilo mobilizou o apoio do papa romano, Celestino. Do ponto de vista egípcio, a sé de Roma gozava de excessivas vantagens, em especial o peso da primazia de Pedro, associado a ela. Também fora poupada das tradicionais rivalidades entre Igrejas orientais. No começo de 430, Cirilo enviou um dossiê a vários chefes eclesiásticos, incluindo Celestino, que tinha seus próprios interesses. O papa não fazia questão de ser um hábil teólogo, mas as queixas de Cirilo o convenceram. Além disso, ele partilhava os temores quanto ao crescente prestígio da sé de Constantinopla, que precisava de receber uma lição. Entre outros agravantes, Nestório aborreceu Celestino quando escreveu a ele na qualidade de igual, de irmão para irmão, desfraldando a tese de que a Velha e a Nova Roma moviam-se em passadas idênticas.²²⁰

Celestino ordenou um inquérito sobre as acusações de Nestório, presidido por seu diácono, Leão. Em sínodo convocado para agosto de 430, o papa deu a Nestório um ultimato, com data específica para o fim dos problemas. O patriarca ganhou dez dias para anular, por meio de confissão aberta, os efeitos de suas queixas. Mas ainda ressaltou que “o apego cego à fé estava quebrando o que as escrituras uniam”. Concordou em ensinar as mesmas doutrinas sobre Cristo defendidas pelas Igrejas de Roma e Alexandria, que Constantinopla tinha adotado antes do tempo. Por outro lado, Nestório seria excomungado.²²¹

Naquele novembro, escorado em Roma, Cirilo escreveu uma terceira carta a Nestório, trazendo suas visões de modo mais agressivo e em estilo mais refinado. Cirilo simplesmente declarava guerra:

“Quem pode nos ajudar no Dia do Juízo Final, ou que espécie de desculpa daremos para tão longo silêncio, com relação às blasfêmias

que você perpetrou contra Cristo? Se injuriou-se sozinho, ensinando-lhe coisas erradas, talvez fosse um pecado menor. Mas você escandalizou toda a Igreja, divulgando para o povo o fermento de novas e estranhas heresias”.^{[222](#)}

Nessa terceira carta, muito comentada, Cirilo pedia a todos os cristãos para aceitarem sua doutrina da união hipostática, rejeitando qualquer separação entre o humano e o divino. Em anexo, incluiu mais doze anátemas sobre erros teológicos. (Ver Anexo a este capítulo: Os Doze Anátemas.) Tais anátemas marcaram a ortodoxia pelas décadas subsequentes e ajudaram a modelar o que se tornou a Cristologia oficial da Igreja. De qualquer maneira, estavam abertas a outras interpretações. A oposição vigorosa de Cirilo levou Nestório a expressar novamente seus conceitos, em termos que garantissem o apoio da teoria da Natureza Única. O décimo segundo anátema, condenando quem quer que negasse que “o Verbo de Deus sofreu na carne e foi crucificado na carne e sentiu o gosto da morte na carne”, era um frontal ataque à teologia de Antioquia, bem como à do próprio Nestório.^{[223](#)}

Ao lado de outros bispos, Cirilo implorou ao imperador que convocasse um concílio a fim de inquirir sobre as crenças e a conduta do patriarca. Era um assunto delicado, dada a implicação de que Teodósio II teria escolhido um arcebispo frágil. Não valia a ressalva de que a escolha de Nestório tinha sido boa, e só depois, já na função, ele caiu em heresia. Após dois anos de governo, Teodósio deveria, em tese, assumir a responsabilidade pelas crenças de Nestório. Mas havia outra ressalva: o lado piedoso de Teodósio tendia a abortar um castigo tão severo quanto a excomunhão. Espertamente, Cirilo jogou com esse dado e com o papel de Teodósio como guardião da Igreja. Enviou ao palácio o abade Vitor, venerado pelo imperador por seu ascetismo e santidade. Cômico dos distúrbios que assolavam a capital e exigiam ação urgente, em novembro de 430 Teodósio determinou um concílio em Éfeso, na região oeste da Ásia Menor. A data escolhida foi 7 de junho de 431, quando a festa de Pentecostes comemorava a descida original do Espírito sobre os apóstolos. Era um evento positivo para a maior glória do império, cinco anos depois de Teodósio I convocar o grande concílio de Constantinopla.^{[224](#)}

No entanto, pairavam dúvidas sobre a disposição do imperador em comandar um tribunal hostil. Nestório tinha enfurecido a corte, mas Cirilo, por sua vez, indispos o imperador ao gerar a presente confusão.

Um parágrafo duro da carta de Teodósio para Cirilo: “Você devia saber que tomo bastante cuidado a respeito dessas questões religiosas. Por que preferiu tentar estabelecer as coisas sozinho, espalhando o caos por toda a parte e dentro da Igreja? O que aconteceu com a cautela, a prudência, o bom senso? Saiba, ocorra o que ocorrer, que o senhor será culpado por isso”.²²⁵ O imperador prosseguiu, reclamando das tentativas de Cirilo em ganhar o favor da corte e da família real. Quando o concílio começou, Cirilo decidiu não agir mais com tanta liberdade nem falar livremente do que lhe era permitido. Ao ler essa carta hoje em dia, parece que Teodósio apostava na derrota absoluta de Cirilo, o que em teoria significava mais um ano de medo e terror.

Por seu lado, Nestório ficou agradavelmente surpreso pela progressão dos eventos. Talvez se julgasse fora do alcance de uma sentença negativa. Havia se reunido com eruditos e teólogos a fim de discutir a controvérsia, mas um concílio geral não era necessariamente uma má notícia. De fato, esperava que o conclave resultasse na condenação de Cirilo em vez da sua, pois ele se mostrara um seguidor claro de Apolinário. Intrigado, o papa Celestino maravilhou-se com o júbilo de Nestório ante uma iminente batalha. Nestório podia contar com a simpatia de Teodósio, mas também com poderosos aliados, em especial João de Antioquia. O império estava diante de uma alarmante confrontação entre Roma e Alexandria, de um lado, e Constantinopla e Antioquia, de outro. À luz das forças que se congregavam contra ele, Nestório preferiu a cautela. A palavra *Theotokos* não era essencialmente inaceitável, disse, já que muitos padres antigos a usaram. Mas ele seguiu adiante.²²⁶

Verão tórrido em Éfeso

Podemos conhecer os avanços e recuos dos fatos, e todos os detalhes sórdidos, com mais certeza do que nos aproximamos, por exemplo, dos bastidores da política americana, um século atrás. Igualmente no século V, as atas de concílios eram preservadas em seus exatos pormenores, porque os participantes possuíam mentalidade legalista e sabiam que os registros serviriam de base para uma nova convocação, em futuro próximo.²²⁷

O Concílio de Éfeso abrangeu uma vasta seção da Igreja Oriental, com a presença adicional de africanos e ocidentais. A cidade mostrou-se excelente como sede do encontro, porque constituía um importante canal

de comunicação entre a terra e o mar. Associações de moradores, porém, trabalharam contra as pretensões de Nestório. Éfeso se jactava de surpreendentes conexões com a era apostólica. A tradição viva assegurava que São João havia trazido a Virgem Maria ali, depois da crucifixão, e a cidade se tornou um local adequado para a discussão do *status* de Maria nas paragens celestiais. A escolha do lugar também levantou delicados pontos da política eclesiástica, uma vez que o bispo Memnon alimentava velhas queixas contra Constantinopla e tinha toda a razão em querer ver Nestório arruinado.²²⁸

A expressão “Concílio de Éfeso” sugere um grau de estrutura e organização que estava, há muito, apartado da realidade. Para começar, a frase conjura visões de um corpo clerical a reunir-se em determinado dia, juntando-se sob o mesmo teto, debatendo e votando. Na prática, o mais difícil era congregar os participantes, processo que podia custar vidas, devido ao perigo das viagens que levavam até semanas. Alguns saíram de suas casas por ocasião da Páscoa, outros ainda estavam chegando depois de Pentecostes, sete semanas depois. Cirilo fez-se acompanhar de um formidável contingente de cinquenta bispos, enquanto Nestório contava só dezesseis. Pertenciam, em muitos casos, a falanges próprias – Juvenal de Jerusalém com o prelado da Palestina, Flaviano de Philippi com seus macedônios.²²⁹

No fim dos trabalhos, talvez duzentos e cinquenta bispos tenham atendido à convocação, cada qual acompanhado de dois padres e um diácono. Então, a assembleia deve ter reunido mil pessoas, sem incluir criados, escravos, guarda-costas e sequazes em geral, nem forças militares seculares destinadas a manter a ordem. Naquele verão, a população da cidade deve ter aumentado no mínimo em alguns milhares de habitantes. Em termos norte-americanos modernos, isso seria o equivalente ao impacto de uma grande convenção numa cidade importante, embora Éfeso deva ter tido problemas em oferecer acomodações a todos.

Questões de viagem, porém, não explicam inteiramente o conturbado desembarque das delegações. Bispos se preocupavam com uma série de ameaças – riscos de dar um passo politicamente errado ou de alienar seu poder a outra facção poderosa da corte. Alguns temiam pela própria vida, e a tensão reinante determinou a adoção de normas de segurança pessoal. Anotações de Cirilo demonstram como ele estava disposto a recorrer à força bruta das multidões, enquanto sua comitiva abrigava alguns ferozes monges egípcios, como os seguidores de Aba Shenoute. A

ameaça de violência é salientada na história do patriarcado de Alexandria, que não tinha nada de ruim a dizer de Cirilo. Por isso, de acordo com os relatos, Nestório implorou ao imperador garantias de vida: “Os bispos são muitos, e receio que alguns queiram me matar”. (Em 449, esse destino inglório alcançou Flaviano, sucessor de Nestório em Constantinopla.) Bispos antinestorianos se comprometiam a defender a ortodoxia até a morte, se necessário.^{[230](#)}

Considerando plausíveis os medos de Nestório, Teodósio II mobilizou o patrício Candidiano, junto com o renomado oficial conde Irineu, ambos secundados por força militar, enquanto o arcebispo reunia “uma multidão de partidários”. O papel de Candidiano tornou-se controverso. Embora seguisse a ordem imperial para manter estrita neutralidade, há relatos que pintam Candidiano como amigo fiel e partidário de Nestório, mas sempre voltado aos próprios interesses. Seus soldados, enquanto isso, exibiam pouco respeito pelos bispos que seguiam Cirilo e Memnon. Parece que a maioria das decisões de Candidiano foram tomadas em nome da neutralidade, pois ele evitava condutas que o pusessem em um palco dominado pelos egípcios. Os alexandrinos, por sua vez, o viam como o tipo familiar de oficial que havia bloqueado as ambições da Igreja e por fim sucumbira às bravatas individuais. Todos ali se lembravam do prefeito Orestes, protegido de Cirilo alguns anos antes. Fracassando em prejudicá-lo, Candidiano o demonizou, e as acusações de apoio ao oficial se tornaram importantes em concílios futuros, quando os egípcios trouxeram sua própria força armada, alegando ser para autodefesa.^{[231](#)}

O mais notável dos participantes receosos era João de Antioquia, cuja chegada supostamente antecipada dominou o cenário do concílio. Em 6 de junho ele mandou mensageiros a Éfeso, prometendo chegar dentro de cinco ou seis dias. Em 21 de junho, continuava ausente, assim como a maioria de seus bispos. Essa ausência deu a Nestório uma excelente desculpa para interromper as audiências: como um conclave poderia falar em nome da Igreja, se faltava o representante maior da Síria e do Oriente? Candidiano apoiou: nenhum conclave seria válido sem as grandes dioceses do Oriente, e por isso caberia um adiamento.^{[232](#)}

Contudo, permanecer indefinidamente em Éfeso era algo intolerável para muitos bispos, que estavam distantes de suas dioceses e tinham de lidar com água e comida estranhas ou pouco higiênicas, em meio a uma onda de calor. O território era o que hoje corresponde ao sudeste da Turquia, em um mês de junho, e os bispos começaram a passar mal. Imaginando a cena, pode-se dizer que o limpo e perfumado mundo

romano dava lugar a um cristianismo ascético, no qual a maioria dos crentes se recusava a tomar banho. Reunidos em grandes grupos, causavam uma sensação inconcebível para os exauridos monges ou algum ocidental da época. As facções pró e anti-Nestório se mediam pelos olhares, e era questão aberta qual lado explodiria primeiro. A chegada de João de Antioquia reabriu um futuro indefinido, mais semelhante a uma segunda vinda do próprio Cristo.

Em 22 de junho, as forças antinestorianas atingiram seu objetivo, iniciando as audiências sem a presença de João. Havia cento e cinquenta e cinco bispos participantes, enquanto sessenta e oito outros assinavam uma petição para que Cirilo não comesse nada sem Antioquia. A maioria, porém, falou mais alto. Reuniram-se à vista dos Evangelhos, dispostos no trono principal que simbolizava a presença de Cristo. Em termos mundanos, Cirilo ainda era o verdadeiro chefe, e serviu como presidente da assembleia em seu nome e no do papa romano, após este autorizar a abertura dos procedimentos contra Nestório. Como de hábito, Cirilo tinha fortalecido sua posição por meio de generosos presentes aos participantes.^{[233](#)}

Tais acontecimentos levantaram numerosos problemas legais, independentemente da ausência da maioria dos bispos sírios. Enquanto a ordem papal dava certa autoridade aos congressistas, as convocações imperiais a tinham suplantado, e os papas verbalizaram os mais ambiciosos reclamos. Não fazia sentido um concurso entre duas forças que competiam entre si, cada qual defendendo uma posição válida, que precisava ser apresentada e julgada. Tecnicamente, o próprio Nestório já estava excomungado, por não ter preenchido as condições exigidas na carta papal do ano anterior. Suas opiniões não contavam e, para alguns, ele nem deveria sentar-se no plenário. Memnon de Éfeso havia fechado as igrejas da cidade para os nestorianos, restando-lhes acompanhar os debates de longe e de pé.^{[234](#)}

No plano ideal, entretanto, sua presença daria aval jurídico às decisões, e então boa parte dos aliados de Nestório se retiraram do encontro, exigindo a real participação dos clérigos de Antioquia e de outros representantes do Ocidente. Consideraram essa atitude uma ação de guerrilha e viram uma queixa de Candidiano ser registrada junto ao imperador.

O jogo seguiu indefinido, com Nestório e seus seguidores alojados na casa dele, mas procurados repetidamente por delegados do concílio. Para os críticos, Nestório tinha se escondido atrás de muros fortificados, e

Candidiano armou seus soldados. Para o patriarca, os homens armados não ameaçavam o conclave, mas ali estavam a fim de defendê-lo. Ainda assim, postou guardas em torno da casa, para assegurar sua integridade física ante a presumível violência.^{[235](#)}

Com Nestório fora de cena, o concílio respeitou a coreografia proposta por Cirilo. Como Nestório observou: “Não é evidente até para o não inteligente que ele estava em tudo?”. Além de Memnon, representante de Cirilo na ocasião, Juvenal de Jerusalém atuou como vice-presidente do concílio. Escolha ousada, pois Juvenal, embora patriarca, respondia legalmente ao bispo metropolitano de Cesareia e ao patriarca de Antioquia. No entanto, nessa ocasião, estava atuando como alguém igual a qualquer um dos patriarcas “reais”. Essa tomada de poder também se mostrou irônica, pois Cirilo tinha se oposto a Juvenal durante desentendimentos sobre o *status* da sua sé em Jerusalém. Naquela ocasião, Juvenal era um aliado valioso.^{[236](#)}

Com os cirilianos devidamente controlados, os resultados do concílio se tornaram previsíveis. O escriba de plantão leu ao plenário uma série de documentos incriminadores, incluindo a correspondência anterior do patriarca com Nestório. O concílio teria de determinar qual dos dois agia em desacordo com a doutrina eclesiástica, tal como expressa na Escritura. A sessão terminou com gritos de “Maldição a Nestório!”. Dois pseudoamigos do patriarca haviam trazido relatórios danosos sobre recentes conversações com ele. Um, o bispo Acácio, chocou a assembleia ao reportar o comentário blasfemo de Nestório, que diante de uma criança de dois ou três meses teria dito: “Nenhum ser tão pequeno pode ser chamado de Deus”. O réu ausente divulgou protestos, mas o conclave reafirmou as posições de Alexandria.^{[237](#)}

O conselho então aprovou a carta papal de excomunhão. Além de desprezar relatórios, Nestório “não havia recebido os bispos mais santos e tementes a Deus que lhe mandamos; assim, à revelia, e com lágrimas nos olhos, fomos forçados a examinar as impiedades do acusado, e nossa única opção foi concordar com a sentença de excomunhão. Portanto, Nestório agora está deposto como bispo”. Cerca de duzentos líderes religiosos assinaram o documento. Nestório foi comunicado da decisão por carta belicosamente endereçada ao “novo Judas”.^{[238](#)}

Em busca de uma saída

O assunto ainda fervilhava quando João de Antioquia chegou, em 26 de junho, junto com seus seguidores orientais. Candidiano o atualizou quanto ao conclave, dizendo como havia tentado evitar pressa no julgamento. Horrorizado com o nível de divisão no interior do concílio, João culpou Cirilo pelo desastre. Este convocou um conselho de quarenta e três bispos, que curiosamente depôs Cirilo e Memnon. Isso não significou lealdade a Nestório ou a suas ideias, mas reiterou a influência de João, furioso com o desempenho de uma corte julgadora controversa. Os sírios também apontaram, corretamente, o ouro fácil de Cirilo como fator de interferência. Mas a conduta e a teologia de Cirilo continuaram na berlinda, e os religiosos sírios pediram que o conselho repudiasse seus doze anátemas, tendentes a acentuar a unidade de Cristo com Deus. Como podia Cirilo afirmar que “o Verbo de Deus” havia sido crucificado conjuntamente com a carne? Teodoreto chegou a denunciar os anátemas como heréticos, remanescentes das opiniões de Apolinário e Ário. Também Íbis de Edessa julgava que os Doze Anátemas estavam repletos de todas as formas de impiedade... e assim contrários à verdadeira fé cristã. O concílio era impopular entre o povo de Éfeso, fiel a Memnon, e uma multidão apedrejou os bispos sírios a caminho da igreja, para tristeza de Ibas: “Ninguém ousa viajar de uma cidade a outra, ou de região a região, mas todos perseguem seu vizinho como se fosse um inimigo”.²³⁹

Ambos os lados agora apelavam ao imperador de Roma, já sabedor de que um conclave talvez produtivo vinha se convertendo em um cisma em potencial. Amargurado, Nestório declarou: “Deixe Maria ser chamada de *Theotokos*, se quiser, e deixe toda a disputa cessar!”. Mas seu pedido chegou com um ano de atraso.

Sob ordens imperiais de implantar a paz, o concílio reuniu-se de novo em 11 de julho. O tempo se tornara mais quente e os bispos reunidos se desesperavam para sair de Éfeso. O conclave reportou ao papa que “muitos religiosos, incluindo bispos e clérigos, viram-se pressionados pela doença e oprimidos pela despesa, o que levou vários à morte. Todos os serventes foram devolvidos a seus lares, e certos bispos se inquietam por ir embora”.²⁴⁰

Somente a chegada de novos delegados papais ofereceu esperança de se vencer o impasse. Perturbada, a plateia reagiu aos gritos quando da apresentação de credenciais assinadas pelo papa Celestino. “Isto é apenas um julgamento!”, vociferaram os bispos. “A Celestino, o novo Paulo! Ao novo Paulo, Cirilo! A Celestino, o guardião da fé, que apoie o novo sínodo! Agradecimentos a ele: um Celestino, um Cirilo!” Após tais

aclamações ao prestígio de Roma, um senso de alívio recaiu sobre o conclave, mobilizando apoiadores tardios do papa e de sua supremacia. São Pedro despejava todo o peso sobre Cirilo, e os enviados confirmavam a sentença contra Nestório.^{[241](#)}

Ainda assim, o concílio permaneceu dividido, graças ao depoimento sírio contra Cirilo. Por sua vez, Cirilo e Memnon persuadiram uma maioria de votantes a depor João e trinta e três de seus partidários. A guerra aberta pairava sobre as Igrejas do Oriente.

Fora de Constantinopla

Embora a maioria dos participantes tivesse assinado a conclusão do julgamento de Nestório, faltava a publicação do texto, a fim de ser conhecido e aprovado pela corte imperial. Lutando em duas frentes, Nestório se recusara a aceitar a carta. Nesse meio tempo, Candidiano proibiu manifestações populares a favor do concílio e mandou pregar nos postes o texto condenatório. Ele também prendeu Cirilo, embora a cronologia dos fatos não seja clara. O ato de detenção de Cirilo, segundo os alexandrinos, lembrou o aprisionamento de Cristo e tornou mais explícito o papel messiânico do patriarca nos acontecimentos da época.^{[242](#)}

Forçado a libertar Cirilo, Candidiano manteve seu laço estrangulador sobre a cidade e sobre o fluxo de informações. Seu controle das estradas que saíam de Éfeso impedia a chegada da carta de sentença a Constantinopla, pelo menos até que um dos bispos em pessoa abrisse caminho, disfarçado e portando o documento dentro de um cajado. Mas o governante a liberou para dois monges antinestorianos, um dos quais – Eutiques – teria papel-chave nos embates teológicos subsequentes. Enquanto isso, Nestório e Candidiano enviaram correspondência à corte, denunciando Cirilo e Memnon como membros de uma conspiração.^{[243](#)}

Embora beneficiado pelo documento hostil de Constantinopla, o partido antinestoriano tinha ainda de convencer o relutante Teodósio. Crítico severo da mudança de opinião, o arquimandrita Dalmácio apoiava a causa de Cirilo. Era um veterano soldado, que optara pelos votos clericais e se fechara em uma cela monástica, ganhando fama por sua santidade e ascetismo. Sua intervenção em 431 surpreendeu, pois Dalmácio não deixou o refúgio nem para acompanhar o imperador, a convite, e rezar uma litania destinada a prevenir terremotos. Terremotos a cidade poderia suportar, mas não Nestório.^{[244](#)}

O próprio Nestório – obviamente, uma testemunha parcial – descreve o tumulto em Constantinopla naquele tórrido julho. Grupos de padres e tropas de monges o condenavam, em plena rua. Podiam não se entender normalmente, mas as rivalidades menores deram lugar ao propósito comum de derrubá-lo do cargo de arcebispo. Eles mobilizaram uma manifestação de massa, vestidos com todos os símbolos disponíveis de piedade heroica e poder religioso carismático:

Escolheram como organizador e chefe, a fim de impressionar o imperador, Dalmácio, o arquimandrita, que por muitos anos não tinha deixado seu mosteiro. Uma multidão de monges o cercou no meio da cidade, cantando os ofícios, para que toda a cidade se juntasse a eles e fosse diante do imperador para impedi-lo do seu propósito. Eles prepararam todas essas coisas antecipadamente para evitar estorvo, e seguiram cantando o ofício até o imperador.^{[245](#)}

Se existia algum imperador capaz de suportar a cena, esse não era Teodósio, que era “governado” pelos padres.

O diálogo entre ele e Dalmácio foi reportado por Nestório em termos destinados a recordar o julgamento de Cristo, tendo ele próprio no papel de Jesus. Pode-se notar que, mais do que em outras passagens, o relator está tecendo um conto, uma história. Dalmácio desempenhou a parte dos sacerdotes judeus que demandavam punição constantemente, enquanto o bom Teodósio lavava as mãos em face do assunto. E assim como os judeus, no julgamento de Jesus, gritaram “O sangue dele sobre nós e nossos filhos”, Dalmácio ofereceu-se para sofrer eterna culpa pelo mal causado a Nestório. Mas, tão logo tomou ciência dessa proposta, Teodósio a abonou e confirmou a sentença.^{[246](#)}

Então, a multidão lançou-se em uma explosão de paixão popular que em outras circunstâncias se tornaria facilmente um tumulto capaz de ameaçar o império.

Dalmácio surgiu reclinado em almofadas, com mantas espalhadas sobre o corpo, e as mulas do carroção o conduziram através da poeira das ruas, na intenção de propagar que a vitória tinha sido obtida, acima da vontade do imperador. Agrupamentos de pessoas e monges dançavam e batiam as mãos, gemendo todas as palavras que poderiam ser ditas contra alguém recém-punido devido à iniquidade.

Ao que consta – e, dessa vez, de forma plausível –, a massa feliz se avolumou por meio de muitos dos velhos inimigos de Nestório, incluindo os heréticos e cismáticos que ele tratara tão mal quando detinha algum poder. Ouvia-se o memorável lema da passeata, a proclamação da unidade de dois seres em Cristo: “Deus, o Verbo, morreu! Deus, o Verbo, morreu!”.²⁴⁷

No final de julho, o Concílio de Éfeso reafirmou os decretos que penalizaram Nestório, e isso encerrou o conclave. Restava ao imperador, a partir daí, tentar sair da confusão armada com as Igrejas orientais. Inicialmente, ele procurou aceitar os atos de dois concílios rivais, que favoreceram as deposições de João, Cirilo e Memnon, tal como a de Nestório. Uma “limpeza” nos altos escalões deve ter parecido tentadora, naquelas circunstâncias. Por fim, o imperador reconduziu os protagonistas a seus postos, com exceção de Nestório. Ele terminaria seus compromissos na sé e a passaria às mãos de Proclo, o forte clérigo protegido de Cirilo e Pulquéria. A crise, aliás, deu a Pulquéria um controle maior do que antes, pronta para perseguir seu esquema: fazer de Constantinopla a capital de um grande império dedicado a *Theotokos*.

Alexandria e Antioquia tinham agora de construir juntas uma trégua. Longas negociações se seguiram, até que em 433, sob intensa pressão do imperador, Cirilo e João reconheceram entre si seu direito a um patriarcado. Também firmaram um pacto em matéria de pontos doutrinários, a Fórmula da Reunião, documento histórico e quase milagroso ao refletir um terreno comum entre duas cidades inconciliáveis. Esse acordo, provavelmente engendrado por Teodoreto, marcou um avanço notável na fórmula que finalmente venceria os debates em Calcedônia, “a clara união de duas naturezas”. Jesus Cristo era reconhecido como

Deus perfeito e homem perfeito, composto de alma racional e de um corpo, procriado no raio dos tempos pelo Pai, em respeito a Sua divindade, mas também presente em nossos últimos dias e para nossa salvação através da Virgem Maria, em respeito a Sua humanidade, consubstancial com o Pai em respeito a Sua divindade e simultaneamente consubstancial conosco em respeito a Sua humanidade. Assim, a união [*henosis*] das duas naturezas estava completa.

E, como Ibas gostava de contar, o documento as reconhecia, tanto a do

templo quanto aquela que habita nele.^{[248](#)}

Falar das duas naturezas equivalia a uma verdadeira concessão a Antioquia, mas Alexandria também pôde festejar vitórias. Antioquia distanciou-se de Nestório e aceitou explicitamente o termo *Theotokos*.

Em virtude desse conceito de uma união sem mistura, admitiu-se a Virgem Maria como *Theotokos* porque o Verbo divino encarnou e se fez homem, e pela tese que desde sua concepção Jesus uniu a si o templo removido da Mãe.

As duas Igrejas reconheciam que há uma diferença de opinião entre os teólogos, na maneira como eles interpretam os depoimentos bíblicos e patrísticos sobre tais detalhes. “Empregam-nos indistintamente tendo em vista a unidade da pessoa [*prosopon*], mas diferenciam outros tendo em vista a dualidade de naturezas.”^{[249](#)}

Na seara política e na teológica, isso representou uma grande conquista. E Cirilo anunciou o pacto em tom de celebração: “Deixem os céus se regozijarem e a terra ficar alegre!”.

Desdobramentos

Removido do arcebispado de Constantinopla, Nestório retirou-se para um confortável exílio em um mosteiro próximo de sua antiga casa em Antioquia, onde recebeu uma série de honrarias e respeitosos presentes. Contudo, permaneceu perto demais para o conforto de seus críticos, que passaram a defender um afastamento mais incisivo, capaz de impedir Nestório de divulgar suas heresias. Em 435, o imperador o banuiu de forma perpétua, enviando-o à Arábia – teoricamente perto do Rio Jordão e do leste da Síria. A sentença foi então mudada por um exílio definitivo ao norte do Egito. Residir no Egito constituía um insulto, uma vez que a terra era o centro vivo dos crentes antinestorianos. Também em 435, o governante negou aos nestorianos o direito de se intitularem cristãos.^{[250](#)}

Se Nestório tinha sido o vilão, à vista de uma lenda piedosa, o resto de sua vida seria passado em agonia e desgraça, culminando em horripilante *finale*: suas entranhas começariam a estourar; ou, por maior infortúnio, ele seria devorado no covil das serpentes. Alguns relatos confirmam para Nestório uma saga de infelicidade, mas a realidade era mais complexa. Uma narrativa vem do historiador Evágrio, que

abominava a “língua ferina de Nestório contra Deus no segundo conclave de Caifás, aquela oficina da blasfêmia”.²⁵¹ Ele conta como bandoleiros nômades tinham esmagado o refúgio de Nestório, e nesse processo infligido a ele uma derradeira atrocidade: deixá-lo livre e conduzi-lo a outra cidade. O ato pode parecer pouco selvagem, mas as consequências foram potencialmente devastadoras. Além das privações e incômodos da viagem, Nestório foi levado a quebrar a lei imperial, saindo de seu lugar de banimento e teve de justificar o ato por escrito:

Fui arrastado por soldados bárbaros de Panópolis até Elefantina, local à beira da província de Tebaida, sendo agredido pelas ditas forças militares; e quando, bastante ferido, completei a maior parte da jornada, deparei-me com a ordem, não escrita, de retornar a Panópolis. Aflito com as condições do deslocamento, corpo fragilizado pela doença e pela idade, cheguei a Panópolis em extrema exaustão, atormentado por dores cruéis. Após uma segunda ordem, os invasores me transportaram ao território adjacente e, enquanto me imaginava capaz de aceitar as condições, outra determinação impiedosa representou uma quarta deportação.

Isso tudo para um homem com mais de cinquenta anos, o que segundo os padrões da época equivalia à velhice. Evágrio declarou que “quando a língua de Nestório estivesse roída por vermes, ele partiria para o grande e duradouro julgamento que o aguardava”.²⁵²

Mas Evágrio estava errado. Nestório viveu até os setenta, provavelmente até 452, o que lhe permitiu ouvir as notícias do Concílio de Calcedônia e da ruína de todos os antigos inimigos. Se não foi realmente inocentado, sua longa vida lhe deu alguns motivos de satisfação, para não mencionar importantes lições sobre a transitoriedade da condição humana. Nestório não só viveu ainda mais vinte anos depois da ruínosa derrota em 431, como também sobreviveu para escrever um comentário grosseiro, um relato que quase literalmente nos conta onde os corpos estavam enterrados. Escreveu *O bazar de Heráclides*, longa memória, a fim de se justificar e maldizer seus inimigos, e, embora editado e alterado ao longo dos séculos, reflete claramente suas próprias posições. O texto sobreviveu na tradução siríaca, num mosteiro localizado no atual Curdistão, onde estudiosos europeus o redescobriram no final de século XX. A tradução para o inglês só apareceu em 1925.

Por mais que pensemos nas visões teológicas de Nestório, não é fácil encontrar algo de bom sobre ele. Foi arrogante, intolerante com outros fiéis, cristãos ou não, e suas habilidades políticas se mostraram insondáveis. Contudo, podemos admirar sua teimosa determinação em não se render jamais, mesmo em face de terríveis obstáculos. A posição conciliadora se tornara plausível sob a escolta de soldados do império, mas ele a manteve durante o exílio, quando não tinha mais nenhuma esperança de reconquistar a simpatia ou o favor dos poderosos.

Consta que o oficial palaciano incumbido de guiar Nestório rumo ao exílio, no Egito, indagou ao condenado quando este suplicou por uma pausa, a fim de descansar da viagem. “O Senhor também ficou cansado quando caminhou até a sexta hora, e ele é Deus. O que tem a dizer sobre isso?” Resposta de Nestório: “Duzentos bispos se juntaram para me fazer confessar que Jesus é Deus encarnado, mas não os atendi. Por que devo admitir agora, a *você*, que Deus estava exausto?”. Talvez o oficial lutasse mentalmente por responder à altura, porém enredou-se na cavilosa questão: Deus realmente ficou cansado? Isso faria parte de sua natureza?²⁵³

¹⁸⁵ Ian Gillman e Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1999); Jenkins, *Lost History of Christianity*.

¹⁸⁶ Millar, *Greek Roman Empire*, 157–67; Traina, *428 AD*.

¹⁸⁷ E. B. Pusey, prefácio de E. B. Pusey e P. E. Pusey, eds., *St. Cyril of Alexandria: Five Tomes Against Nestorius* (Oxford: James Parker, 1881), xl–xliv; John Chapman, “Nestorius and Nestorianism”, *Catholic Encyclopedia* (1911), vol. 10, em <http://www.newadvent.org/cathen/10755a.htm>; Friedrich Loofs, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1914).

¹⁸⁸ Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 169–70; Traina, *428 AD*, 7–9, 34–38.

¹⁸⁹ Para Proclo, ver Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 169; D. F. Wright, “From ‘God-Bearer’ to ‘Mother of God’ in the Later Fathers”, in Swanson, *Church and Mary*, 22–30. Para Pulquéria, ver Holum, *Theodosian Empresses*.

¹⁹⁰ Young, *Nicaea to Chalcedon*; Wessel, *Cyril of Alexandria*.

¹⁹¹ Anastácio é citado de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 170–71; “Anathema, if any call” (“É um anátema alguém chamar”) é de Pusey e Pusey, prefácio de *St. Cyril of Alexandria: Five Tomes* (doravante referido como Pusey, “Preface”), li; para a retirada da comunhão, lvi; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 258.

[192](#) “Akin to the putrid sore of Apollinarius” (“Semelhante à pútrida ferida de Aplinário”) é de Pusey, “Preface”, xx, liv–lv.

[193](#) “Has God a Mother?” (“Deus tem mãe?”) é de Pusey, “Preface”, li.

[194](#) Price, “Marian Piety and the Nestorian Controversy”, in Swanson, *Church and Mary*, 31–38; Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries* (New Haven: Yale Univ. Press, 1996); Luigi Gambero, *Mary and the Fathers of the Church* (San Francisco: Ignatius, 1999); Stephen J. Shoemaker, *The Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption* (New York: Oxford Univ. Press, 2006); Rubin, *Mother of God*.

[195](#) Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 141; Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert* (New York: Oxford Univ. Press, 1993).

[196](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 257–58.

[197](#) Para o debate acerca de Christotokos, ver Pusey, “Preface”, xlix; lv–lvi, para Eusébio; xxi.

[198](#) Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 170–71.

[199](#) O sermão de Proclo é citado em Maurice Wiles e Mark Santer, eds., *Documents in Early Christian Thought* (New York: Cambridge Univ. Press, 1975), 61–63. Para outras obras de Proclo, ver Limberis, *Divine Heiress*; Nicholas Constas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity* (Leiden: Brill, 2003).

[200](#) Pusey, “Preface”, liii; para Dalmácio, LXXXVIII.

[201](#) Os relatos dos maus-tratos de Nestório por seus inimigos são de Pusey, “Preface”, lii–liv. “Immediately he had us seized” (“De imediato ele nos dominou”) é de Pusey, “Preface”, lii; “oppressed, famished” (“Oprimidos, famintos”) é de Pusey, “Preface”, liii.

[202](#) Limberis, *Divine Heiress*, 59.

[203](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 96.

[204](#) A resposta de Cirilo aos sermões é de Pusey, “Preface”, lxiv; ver também lviii. *St. Cyril of Alexandria: Letters*, trad., John I. McEnerney, 2 vols. (Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1987). Para a visão alexandrina de Cirilo, ver Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:432–34.

[205](#) Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff and Wace, *Fathers of the Christian Church*, 12:197–98.

[206](#) Grillmeier, *Apostolic Age to Chalcedon*, 451–88.

[207](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 100, 349–51, parafraseado.

[208](#) Pusey, “Preface”, lviii–lx.

- [209](#) Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 12:197–98.
- [210](#) “Full of blasphemies” (“Cheias de blasfêmias”) é citado de Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:433–34; a carta de Nestório para Cirilo pode ser vista em <http://www.monachos.net/library/Nestorius-of-Constantinople,-Second-Epistle-to-Cyril-of-Alexandria>.
- [211](#) “speaks of the birth and suffering” (“fala do nascimento e do sofrimento”) é da segunda carta de Nestório, em <http://www.tertullian.org/fathers/cyril-against-nestorius-00-intro.htm>.
- [212](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 92.
- [213](#) Pusey, “Preface”, xxi–xxii.
- [214](#) “Aquele que me viu” é João 14:9; “Eu e o meu Pai” é João 10:30. Citado da terceira carta de Cirilo, in Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 201–5. A passagem acerca da arca é de P. E. Pusey, ed., *Cyril of Alexandria: Scholia on the Incarnation of the Only-Begotten* (Oxford: James Parker, 1881), 196.
- [215](#) Pusey, *Cyril of Alexandria: Scholia*, 194.
- [216](#) Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 125.
- [217](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:295–96.
- [218](#) “Mary, my friends” (“Maria, meus amigos”) é de Pusey, “Preface”, xxii.
- [219](#) “Cyril availed himself” (“Cirilo avaliou pessoalmente”) é citado de Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:437; “For Arius and his followers” (“Para Ário e seus seguidores”) é de Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:433.
- [220](#) Pusey, “Preface”, xxi.
- [221](#) Pusey, “Preface”, lxvi; Wessel, *Leo the Great*, 209–57.
- [222](#) Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 201–5, parafraseado.
- [223](#) Para um comentário detalhado sobre os anátemas, ver Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 206–18.
- [224](#) Millar, *Greek Roman Empire*.
- [225](#) Parafraseado de Pusey, “Preface”, lxix–lxxi.
- [226](#) Para a cautela de João, ver Pusey, “Preface”, xlvii–xlviii, lxvii; para as reações de Celestino, ver Pusey, “Preface”, lxix

[227](#) Millar, *Greek Roman Empire*, 235–48; Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 172. John Chapman, “Council of Ephesus”, *Catholic Encyclopedia* (1909), vol. 5, em <http://www.newadvent.org/cathen/05491a.htm>.

[228](#) Stefan Karwiese, “The Church of Mary and the Temple of Hadrian Olympios”, in Koester, *Ephesos, Metropolis of Asia*, 311–20; Vasiliki Limberis, “The Council of Ephesos”, in Koester, *Ephesos, Metropolis of Asia*, 321–40.

[229](#) Para considerações recentes do concílio, ver Wessel, *Cyril of Alexandria*, 138–90; McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*, 1–107. Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils* (Wilmington, DE: Glazier, 1983).

[230](#) “The bishops are many” (“Os bispos são muitos”) é de Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:438. Janet A. Timbie, “Reading and Rereading Shenoute’s ‘I Am Amazed’”, in Goehring e Timbie, *World of Early Egyptian Christianity*.

[231](#) Millar, *Greek Roman Empire*, 168–91; Pusey, “Preface”, lxxiii; Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 106. Para a visão egípcia de Candidiano, ver Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:438–39. “A great crowd” (“Uma multidão”) é de Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 172.

[232](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 259–61; Pusey, “Preface”, lxxix; Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 113–16.

[233](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 350.

[234](#) Wessel, *Cyril of Alexandria*.

[235](#) Parafraseado de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 135. Para os trabalhos do concílio, ver Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 191–242.

[236](#) “Is it not evident” (“Não é evidente”) é de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 133.

[237](#) Esse relato é resumido de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 135–40.

[238](#) “Nor to receive” (“Não havia recebido”) é citado de Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 237–39; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 261; Chapman, “Council of Ephesus”, *Catholic Encyclopedia*.

[239](#) Pusey, “Preface”, lxxx, lxxxi–lxxxiv; Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 226–29; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 261. Para a agitação em Éfeso, ver Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 266–68. Para Ibas e os anátemas (“repletos de todas as formas de impiedade”), ver Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:296–97: também contém a observação de Ibas a respeito de “ninguém ousa viajar”. Também temos diversas cartas extensas que Teodoreto escreveu a respeito dessas questões: Theodoret, “Letters”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 3:323–42; Clayton, *Christology of Theodoret*, 135–66.

[240](#) Pusey, “Preface”, xxix.

[241](#) Chapman, “Council of Ephesus”, *Catholic Encyclopedia*.

[242](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:438–39; Pusey, “Preface”, lxxxv.

[243](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:440; Pusey, “Preface”, lxxxvii–lxxxviii.

[244](#) Citado em Pusey, “Preface”, lxxxviii.

[245](#) Todas as citações são de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 272–73, parafraseado.

[246](#) Todas as citações são de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 273–77.

[247](#) Todas as citações são de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 277–78, parafraseado.

[248](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:298; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 262.

[249](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:178–83.

[250](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 271–72; Pusey, “Preface”, lxxviii–lxxix.

[251](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 257.

[252](#) Todas as citações são de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 263–67. A carta é citada na página 266.

[253](#) Parafraseado de Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:441.

Anexo ao capítulo 5:

Os Doze Anátemas propostos

por Cirilo e aceitos pelo

Concílio de Éfeso (431)

1. Se alguém não reconhecer em confissão que Emanuel é Deus de verdade, e, portanto, que a santa virgem é a mãe de Deus (porque ela gestou de modo carnal o Verbo de Deus encarnado), que seja anátema.
2. Se alguém não admitir que o Verbo de Deus Pai uniu-se à carne por hipóstase, que existe um único Cristo com sua própria carne, e assim Deus e homem estão juntos, que seja anátema.
3. Se alguém separar a hipóstase no Cristo uno, depois da união, juntando os dois entes apenas em uma conjunção de dignidade ou autoridade ou poder, em vez de admitir uma união por natureza, que seja anátema.
4. Se alguém dividir entre duas pessoas ou entre hipóstases as expressões usadas nos Evangelhos ou nos textos apostólicos, antes utilizadas pelos santos escritores de Cristo ou por ele próprio, e atribuir algumas a ele, como a um homem e como adequadas a Deus na qualidade de Verbo de Deus Pai, que seja anátema.
5. Se alguém ousar dizer que Cristo foi um portador de Deus, e não Deus de fato, sendo por natureza o único Filho, mesmo na condição de “Verbo encarnou”, capaz de compartilhar sangue e carne do mesmo modo que nós, que seja anátema.
6. Se alguém declarar que o Verbo de Deus Pai foi o Deus ou o mestre de Cristo, sem aceitar que ambos são Deus e homem, e que o Verbo encarnou de acordo com as escrituras, que seja anátema.

7. Se alguém disser que, como homem, Jesus foi ativado pelo Verbo de Deus e coberto de glória pelo Único Criador, presumindo-o separado dele, que seja anátema.
8. Se alguém ousar declarar que o homem assumido deve ser adorado e glorificado junto com o Verbo divino e ser conjuntamente chamado de Deus, enquanto separado dele, e não adorar Emanuel com veneração e transmitir a ele uma doxologia, mesmo que “o Verbo encarnou”, que seja anátema.
9. Se alguém disser que o único Senhor Jesus Cristo foi glorificado pelo Espírito, como se fizesse uso de um poder especial que incidiu sobre ele, tendo recebido o poder de limpar espíritos sujos e operar maravilhas entre o povo, sem admitir que o próprio Espírito dele é que operava essas divinas maravilhas, que seja anátema.
10. A sagrada escritura afirma que Cristo se tornou “o alto prelado e o apóstolo de nossa confissão”; que se ofereceu a Deus Pai dentro de um halo de doçura, para nossa salvação. Assim, se alguém disser que não foi o Verbo de Deus quem se converteu em nosso prelado e apóstolo, quando se tornou carne e humano tal como nós, mas que o fez enquanto outro ser separado, em particular um homem de uma mulher, ou disser que ele ofertou-se em sacrifício por si próprio, e não apenas por nós (porque quem não conhecia o pecado não precisava se oferecer), que seja anátema.
11. Se alguém não aceitar confessar que a carne do Senhor é doadora de vida e pertenceu ao Verbo de Deus Pai, porém insiste em que ela pertence a outro ser, unido com Deus em dignidade e morador de paragens divinas, mas sem ser doador de vida, como dizemos, já que se tornou a carne pertencente ao Verbo, que tinha poder de trazer todas as coisas à vida, que seja anátema.
12. Se alguém não reconhecer que o Verbo de Deus sofreu na carne, foi crucificado na carne e experimentou a morte na carne, renascendo depois de entre os mortos, embora Deus seja vida e doador de vida, que seja anátema.

A morte de Deus

Há muitos Nestórios!
Dióscoro de Alexandria

Em agosto de 449, as sombras do concílio precedente se adensaram mais uma vez em Éfeso. Mais uma vez, o patriarca de Alexandria mobilizou seus adeptos, a fim de confrontar qualquer heresia por qualquer meio necessário. Mais uma vez, houve vencedores e derrotados: um patriarca de Constantinopla viu-se deposto e uma nova e definitiva declaração da doutrina eclesiástica foi proclamada. No entanto, em termos de impacto sobre o futuro da Igreja, os participantes desse concílio bem podiam ser chamados de fantasmas. Na maioria dos registros históricos, que dão muito destaque às reuniões anteriores como a de Niceia, procuramos em vão por um Segundo Concílio de Éfeso. Apesar dos números e do prestígio dos presentes, e com todos os pontos importantes discutidos, o Segundo Éfeso – apelidado de o Sínodo dos Ladrões – tornou-se o Concílio que Nunca Houve.^{[254](#)}

Na época, o conclave não deixou de parecer um evento revolucionário, assentado agressivamente nas vitórias de 431. Marcou um grau elevado da influência alexandrina na Igreja e, por vários anos, também foi visto como tendente a corroer qualquer conceito de Duas Naturezas vigente dentro do império, desde a derrota dos arianos em décadas anteriores. Seria condenada como herética toda a estrutura que ultimamente se tornara a própria ortodoxia cristã.

Os últimos romanos?

Por volta da década de 440, a geração que passara pela crise nestoriana já vinha desaparecendo. Novos líderes assumiram o poder em Roma, onde o papa Leão foi eleito em 440, e em Alexandria, onde Dióscoro sucedeu Cirilo em 444. Em cada caso, porém, as figuras em ascensão

havam servido um longo aprendizado sob seus predecessores e contavam com pleno acesso a documentos e memórias. Assim como Cirilo havia secundado Teófilo para destronar João Crisóstomo em 403, Dióscoro esteve presente na queda de Nestório em 431. Um jovem clérigo ambicioso não poderia ter melhor treinamento na carreira do que testemunhar a derrubada de um patriarca pelo seu mentor.

Por toda parte, novos nomes haviam escalado o poder. O novo bispo de Antioquia era Domno, que em 440 sucedeu seu tio João. Essa foi, todavia, uma herança infeliz: Domno, de índole pacífica, nada mais queria do que uma vida tranquila, mas foi instado a lidar com o tipo de inimigo que logo teria de encarar. Os perigos emergentes eram mais claros em Constantinopla. Ali, também no ano 440, Eutiques tornou-se o sucessor do abade Dalmácio, que tinha desempenhado um papel-chave na estruturação das políticas religiosas do imperador. Ambos haviam sido violentos adversários de Nestório, e ambos se dispunham a recorrer ao ativismo político agressivo.

A mais significativa mudança no alto do poder alcançou a corte imperial, onde a augusta Pulquéria perdeu seus favores e retirou-se da vida pública. Em parte, isso coroou uma duradoura rixa com sua cunhada Eudócia, ela própria forçada a um santo exílio em Jerusalém. Teoricamente, tais reviravoltas garantiriam mais independência ao imperador Teodósio, mas agora ele voltaria suas gentilezas ao eunuco Crisáfio. Ao contrário de outras transferências de poder, essa marcou uma real mudança na política e ideologia.^{[255](#)}

Igualmente significativo para os debates religiosos foram as mudanças na área secular, enquanto o império se movia para dentro de um território bastante perigoso. Na época do Primeiro Éfeso, em 431, o mundo romano desfrutava o fôlego reconfortante de uma relativa estabilidade. O império se recuperava aos poucos do choque das invasões bárbaras que arrasaram províncias inteiras e aprendia a conviver com um panorama político drasticamente alterado. Ao longo da década de 440, entretanto, os riscos se multiplicaram, a ponto de um ou mais centros de poder, Roma ou Constantinopla, ficarem perto de cair sob domínio estrangeiro. Era questão aberta qual parte do território sucumbiria primeiro.^{[256](#)}

Viver em uma época de constante perigo militar tinha efeitos práticos nas debates no interior das Igrejas: transporte e comunicação se tornavam mais difíceis, em particular para os bispos que sempre se deslocavam em grandes comitivas. A própria crise tornou-se alvo de

discussões, pois cada mês trazia novas evidências da queda do poderio romano, de derrotas e massacres, do fracasso da cristandade ortodoxa nicena. Tudo seria prova da ira de Deus com seu povo, pela falta de fé e propensão à heresia. A Igreja só poderia encontrar paz combatendo seus erros.

E ainda assim, em boa parte, o velho império resvalava para o caos. A sociedade romanizada da Britânia foi varrida em consequência de uma revolta bárbara nos anos 440. E a civilização ao estilo antigo – *Romanitas* ou romanidade – sofria erosão em outras fronteiras: províncias ao lado dos rios Danúbio e Reno. A Gália vivia convulsionada pela luta de classes, uma vez que os ricos manipulavam o sistema de taxaço de modo a levar as pessoas comuns à ruína. Em represália, bandos de camponeses rebeldes, *bagaudae*, devastavam as terras do interior. O perigo maior não residia tanto no colapso da autoridade quanto na troca dos regulamentos romanos por um novo império bárbaro, um novo tipo de regime, na verdade igualmente brutal em comparação com o velho. Estereótipos modernos de tribos bárbaras pintam invasores de alta mobilidade, causando sérios estragos mas retirando-se em seguida. Já na década de 440, os maiores pesadelos do império romano com as tropas bárbaras encontraram seu foco em dois indivíduos que, evidentemente, tinham vindo para ficar. Ambos eram reis ou imperadores por direito próprio e podiam se dar bem ao estabelecerem alvos extensos e permanentes fora do território romano.²⁵⁷

O primeiro, Genserico, foi o rei vândalo que governou seu povo por um tempo incrivelmente longo, de 428 a 477, para os padrões violentos da época. Por décadas, piratas e assaltantes vândalos perpetraram saques na região do Mediterrâneo, arruinando rotas comerciais e interrompendo as comunicações. Mas Genserico tinha ambições maiores e conseguiu estabelecer um notável reino vândalo no norte da África. Quando Santo Agostinho morreu, em 430, sua cidade, Hipona, estava sob cerco dos vândalos, e logo após sua rendição tornou-se a capital de Genserico. A sede do novo reino só mudou em 439, quando as forças vândalas capturaram Cartago, no norte de África, antigo coração do império do Ocidente, então sob o jugo de cristãos arianos que perseguiram os católicos romanos. Caso o soberano bárbaro concretizasse suas objetivos com relação a Roma – ariana no campo das lealdades religiosas –, um vasto império vândalo nasceria a oeste do Mediterrâneo. Os egípcios julgavam que era apenas uma questão de tempo para que os vândalos focalizassem a própria Alexandria.²⁵⁸

O segundo pesadelo levava o nome de Átila, o Huno. Em torno da década de 440, tanto o império oriental como o ocidental enfrentavam a ameaça hunna, bastante séria porque os hunos não eram nem mesmo cristãos heréticos, mas agressivamente pagãos. Pior, o impasse ganhava contornos étnicos, raciais. Embora muitas de suas tropas fossem de origem germânica, os hunos propriamente ditos se originavam da Ásia Central, e os escritores romanos fartaram-se de apresentar clichês de orientais sádicos, desventurados, de olhos tortos e quase nula humanidade. Os hunos saquearam as províncias dos Bálcãs em 441, infligindo aos adversários uma destruição que impressionava, mesmo em época não conhecida por restrições no jogo da guerra. A grande cidade de Aquileia, por exemplo, era uma das glórias da Itália romana no período tardio. Após a passagem das forças de Átila, em 452, ela praticamente deixou de existir; poucos e confusos sobreviventes saíram em busca de um sítio protegido, que em algum dia veio a se tornar a cidade de Veneza.^{[259](#)}

O perigoso Átila havia forçado os romanos a saírem de suas posições, o que soava simplesmente inconcebível. E o império do Oriente reconheceu a independência do reino hunno em 442, começando a pagar a Átila altas somas em ouro como preço da paz e da sobrevivência. Em 447, porém, o mesmo império oriental experimentou uma catástrofe natural que valeu por uma das grandes ironias da história, quando um terremoto derrubou as legendárias muralhas defensivas de Constantinopla. Se Átila estivesse por perto, a história do cristianismo bizantino poderia ter acabado, mil anos antes do que realmente sucedeu. A reconstrução, apressada pela ameaça hunna, mobilizou soldados, clérigos e até gangues de rua. A crise passou, mas os dois impérios cristãos sabiam que as tropas de Átila só estavam descansando antes de se levantarem de novo.^{[260](#)}

Enfim, no final dos anos 440, o Império Romano estava em face de demasiados inimigos. Como observou o historiador Prisco, além de Átila,

Os romanos temiam o povo parto, que sabidamente se preparava para a guerra, se calhasse: os vândalos que assolavam as costas marítimas; os isauros que descambaram para o banditismo; os sarracenos que estavam devastando a região a leste de seu império; e finalmente as raças unidas da Etiópia.^{[261](#)}

O impacto cumulativo de conflitos armados e desastres naturais foi quase insuportável. Como Nestório descreveu,

os cristãos viviam assolados por pestilência e fome, calor e estiagem, medo e submissão ao cativo, terremotos e todas as espécies de doenças. No entanto, não percebiam a causa disso tudo nem tinham onde se refugiar. Uma dupla sublevação da parte dos bárbaros e dos citas [hunos], que andavam destruindo o que viam e fazendo prisioneiros, estremeceu o território romano, sem esperança de remissão; e até então o povo não compreendia: tudo aquilo simplesmente não era humano.^{[262](#)}

O grande tremor aconteceu em meio às guerras teológicas que dividiam a cidade em 447-48.

E algumas coisas ficaram claras, ao menos em parte de Roma: não se tratava de um abalo sísmico comum, mas de uma provação desfechada com o fim de convencer os homens de que o autor de tais catástrofes era imortal e tinha autoridade sobre os humanos.^{[263](#)}

Qualquer pessoa racional poderia perceber que Deus estava zangado com sua Igreja, e que cabia a seus autênticos fiéis identificar e purgar os erros capazes de ameaçar a sobrevivência dos romanos.

Eutiques

Esses eventos internacionais armaram o cenário para novos conflitos religiosos, que principiaram em 431 na mesma Constantinopla. Em reação à crise nestoriana, a tese da Natureza Única se deslocava para rumos extremos, mais radicais, de fato, do que as teorias prevalecentes em Alexandria. O principal defensor dessas ideias era o arquiandrita Eutiques, que acreditava que Cirilo tinha feito concessões demais para alcançar a paz com Antioquia em 433. Eutiques rejeitava qualquer tentativa de separar o divino Filho de Deus do humano filho de Maria. Após a Encarnação, pensava, Cristo teria uma só natureza, uma *physis*, em uma só pessoa. Para ele, “Deus nasceu; Deus sofreu; Deus foi crucificado”. Nesse caso, o que sucedeu com o Cristo humano? Para Eutiques, depois da união do humano com o divino, Cristo não possuía nenhuma *ousia* [ser], exceto a divina. Nem concedia o pensador “que nosso Senhor, que é nosso Senhor e nosso Deus, é consubstancial conosco; mas é consubstancial com o Pai na divindade”. Apesar do que

podem dizer os Evangelhos, Cristo não teria sofrido dores ou tentações, fome ou sede. Enfaticamente, Deus *não era* um de nós.²⁶⁴

Fosse Eutiques um clérigo solitário, suas ideias não teriam chamado tanta atenção, mas ele era mais que uma voz no deserto. Detinha posição importante na Igreja e ganhara projeção política quando seu afilhado e discípulo, o eunuco Crisáfio, ascendeu à corte. Este defendia fortemente os conceitos da Natureza Única, no que era seguido pelo imperador. Na verdade, pode-se perguntar se os escritores da época não erraram ao colocar peso demais no sinistro papel exercido por Crisáfio. Mas Teodósio II deu mais importância à reação dos partidários da Natureza Única do que os comentaristas de então ousaram dizer, sobretudo porque essa circunstância o colocaria no lado que viria a ser o perdedor.²⁶⁵

O poder formal, dentro da Igreja de Constantinopla, continuava nas mãos de Flaviano, nomeado arcebispo em 446. No entanto, Eutiques encarnava o poder paralelo atrás do trono, beneficiado pela docilidade de Flaviano, que vivia cercado de múltiplas desvantagens. Mau orador, valeu-se do arquimandrita como sua face pública, e mesmo no mundo secular equivocava-se repetidamente. Cometeu um desastroso erro logo ao assumir, ignorando o pleito de Crisáfio por uma substancial propina ou doação. Honesto demais, ou piedosamente ingênuo, o imperador deixou de perceber a importância de aplacar o favorito da corte. Nessas condições, não conseguiu tirar vantagem do prestígio de Crisáfio por meio de uma aproximação com Pulquéria, que já se achava desacreditada. Exposto e vulnerável, Flaviano parecia não compreender a realidade dos fatos.²⁶⁶

Tal como Dalmácio antes dele, Eutiques tinha forte influência sobre os mosteiros da cidade, que de algum modo lhe serviram como base sólida de poder. O quente verão de 431 demonstrou: trazer monges às ruas podia, potencialmente, levar um imperador à ruína política. Muito possivelmente, Eutiques viu com inveja a capacidade de Cirilo em usar seus monges para amedrontar as autoridades civis de Alexandria e estabelecer a hegemonia eclesiástica sobre a grande cidade. Por certo, Constantinopla e Alexandria gostavam de contatos próximos e frequentes.

Avançando contra a resistência

Eutiques devia sua preeminência no meio eclesiástico em parte a seus

dotes de orador, mas sua fluência também se revelaria uma bênção traiçoeira. Nos debates, tinha estilo pouco conciliador, um temperamento agudo e uma tendência a receber todas as críticas como maliciosas ou mesmo demoníacas. Possuía a familiar inclinação acadêmica de perseguir argumentos até sua conclusão lógica, arriscando-se a consequências incertas. Quanto mais Eutiques falava e escrevia, mais os líderes de outras Igrejas se preocupavam com sua proclamação do que parecia ser uma doutrina nova e perigosa.

Encontrou o mais ferrenho inimigo em alguém que tinha sido seu firme aliado na campanha anterior contra Nestório: o bispo Eusébio, o mesmo que denunciara o erro da teoria das Duas Naturezas. Ligado a Pulquéria, Eusébio não alimentava simpatias pelo extremismo vigente na outra ponta do espectro. Em conversas com Eutiques, punha-se alarmado com as implicações dos ensinamentos dele. Estaria Eutiques ousando negar a natureza humana de Cristo? Em caso positivo, Cristo não seria consubstancial conosco: “a própria *ousia* [substância] da carne então estaria sendo suprimida”. O que poderia desdobrar-se em discussão racional sobre uma nomenclatura embaraçosa, desaguou em denúncia de Eutiques contra Eusébio, por hipocrisia, além de visões mentirosas e ímpias, e no pedido de medidas drásticas: “Todos os hipócritas devem ser extirpados!”. Eusébio, porém, não aceitava ser incomodado. Figura poderosa, com importantes conexões, suas queixas tinham peso, e por isso convocou um concílio especial para investigar Eutiques.²⁶⁷

Flaviano mostrou-se assustado. Sabia que “as Igrejas novamente se inquietam por antigas questões, os mosteiros estão divididos e o povo se organiza em facções. O fogo se acende por todo o mundo, devido àqueles que vão e vêm, pregando muitas coisas, cheias de impiedade”.²⁶⁸ Mas os tímidos protestos do imperador pareceram excessivos a Eutiques. Indubitavelmente escorado na queda de Nestório, Eutiques julgou intolerável que um herege dominasse uma grande sé e, sobretudo, a santa cidade do império cristão de Constantino. Flaviano teria de abdicar; e, se o fizesse, o próprio Eutiques seria seu sucessor natural.

Eutiques e seus monges de confiança rebateram todas as críticas, em tom que recordava as campanhas de Cirilo em Alexandria. Em 447–48, já haviam criado uma atmosfera de estado policial em Constantinopla.

Estavam apreendendo pessoas, algumas de navios e das ruas, outras de suas casas e outras mais enquanto rezavam nas capelas. Perseguiam a pé os que conseguiam escapar; e com inteiro zelo,

buscavam fiéis escondidos em cavernas ou buracos cavados no solo. Tornou-se motivo de grande medo e perigo alguém falar com os adeptos de Flaviano, em nome dos que moravam nas redondezas e mantinham vigilância preventiva; também havia espiões observando quem acompanhava o imperador até o palácio.^{[269](#)}

De fato, a situação lembrava o serviço de inteligência que Cirilo tinha implantado em Alexandria.

A guerra do mundo

Não faltavam a Eutiques muitos outros desafetos, especialmente na Síria e no Oriente, fazendo com que os eventos se convertessem de disputa local em assunto eclesiástico de âmbito mundial. Aquelas regiões não tinham se esquecido da campanha contra Nestório, e numerosos orientais insistiram em que as ideias do antigo patriarca eram, no mínimo, ortodoxas. Mas agora Eutiques vinha pregando uma heresia mais grave, mais radical, e por causa de suas ligações palacianas parecia contar com o apoio imperial. Por isso, “todo o Oriente ficou perturbado com essas coisas, e não existia mais um lugar inteiramente livre de agitação”.^{[270](#)}

Enquanto os orientais conviviam com seus ressentimentos, o fato de que haviam sido tão tolerantes com os conceitos de Nestório irritou ainda mais os seguidores da Natureza Única, dentro ou fora de Constantinopla. Em teoria, a Fórmula de 433 deveria ter trazido a paz entre Antioquia e Alexandria, mas novos conflitos continuavam a surgir. Com Nestório fora do caminho, os partidários de Cirilo voltaram sua ira contra os professores, e ainda contra os já mortos teólogos que tinham criado e formado seu pensamento. Visaram dois legendários mestres antioquenos, Diodoro de Tarso e Teodoro de Mopsuéstia, tentando anatemizá-los, mas esse tipo de ofensiva ameaçava trazer o caos. No intuito de desafiar a legitimidade das Igrejas orientais, condenavam-se homens que não podiam mais se defender. O ataque ao nestorianismo tornou-se então uma cruzada contra o “antioquismo”.^{[271](#)}

A ofensiva contra a memória de Teodoro começou pouco depois da própria Fórmula de Reunião. Uma escaramuça prévia deu-se em Edessa, onde o bispo Rábula procurou condenar formalmente Teodoro, e assim agindo criou uma profunda divisão em sua diocese. O movimento foi

revertido por seu sucessor, Ibas, para quem Cirilo era um herege mais pernicioso do que Teodoro jamais tinha sido, provavelmente merecedor de uma condenação conjunta com a de Nestório. Em 437, Proclo de Constantinopla declarou contrários às normas religiosas um bom número de depoimentos associados a Teodoro, mas anunciou sua decisão de maneira genérica, sem especificar qualquer indivíduo.²⁷²

Na década de 440, os alexandrinos se empenhavam em campanha aberta por uma explícita condenação de Teodoro. Tal como no Primeiro Éfeso, os egípcios situaram seus maiores vilões nos habitantes do Leste, ou seja, das regiões orientais do império, e nas Igrejas que davam face para Antioquia. João de Antioquia recusou-se a aceder a tais demandas, e assim (mais timidamente) agiu seu sucessor, Domno. Este ainda apoiou ou defendeu diversos bispos que enfureciam os alexandrinos, como Ibas de Edessa, o mais provocativo deles, mas não o único. Irineu, por exemplo, na condição de sacerdote secular (sem ordenação), assessorou a diplomacia da sé no Primeiro Éfeso, e o povo de Alexandria o considerava amigo demais de Nestório. Apesar dessas preocupantes ligações com Nestório, porém, ele foi consagrado bispo de Tiro em 447. Se o Oriente não estava de fato reabilitando Nestório, os sírios ao menos não o condenavam com a devida intensidade.²⁷³

O mais influente pensador da igreja antioquena foi Teodoreto de Ciro, que se destacou como o principal conselheiro teológico de sucessivos patriarcas. Ele não era de se aborrecer facilmente, qualidade essencial para lidar com Dióscoro e os alexandrinos em geral. Na verdade, podia-se sem esforço dizer em qual ocasião Teodoreto havia orientado Domno, porque surgiam momentos nos quais o patriarca de Antioquia aparentava incomum energia. Uma carta atribuída a Teodoreto mostra sua reação ao falecimento de Cirilo, em idade avançada. O caso de Cirilo, escreveu Teodoreto a Domno, prova o bom ditado de que os bons morrem jovens. “Finalmente, e com dificuldade, o vilão se foi!” O maior perigo, segundo Teodoreto, consistia em que os habitantes do mundo subterrâneo ficariam tão preocupados com a presença de Cirilo que tentariam mandá-lo de volta à vida. Do contrário, nada custava colocar uma pedra pesada sobre seu túmulo a fim de mantê-lo lá.²⁷⁴

Teodoreto, porém, nunca duvidou da natureza divina de Cristo, embora argumentasse, contra Eutiques, que Cristo ainda possuía duas naturezas a partir da Encarnação, unidas em uma só divina pessoa (*prosopon*). Em 447, ele apresentou essas ideias em seu tratado *Eranistes* – ou, em sentido livre, o *Banquete dos Mendigos*. O nome sugeria a ação

de intelectuais pobres, em andrajos, que se cobriam com fragmentos de heresias esquecidas, todas com a característica de negar a humanidade de Cristo. No contexto da época, tal insinuação servia bem a Eutiques. Nesse caso, então, Teodoreto estava acusando o poderoso arquimandrita de ser um completo herege, herdeiro de todos os erros gnósticos através dos séculos. O argumento de que

Deus, o Verbo, nada havia tirado da Virgem, é roubado de Valentim e Bardesanes [dois gnósticos, sendo o primeiro o fundador da seita], e dos apreciadores de suas fabulações. Chamar a divindade e a humanidade de Cristo de Natureza Única constitui erro surrupiado das loucuras de Apolinário. Mais uma vez, a atribuição da capacidade de sofrer à divindade de Cristo é uma apropriação da blasfêmia de Ário e Eunômio.

Invocar Valentim mostrava-se duplamente eficaz, pois além de herege notório ele era egípcio, e tal origem frisava o descrédito por parte dos pensadores alexandrinos.^{[275](#)}

No começo de 448, as diferentes controvérsias passaram a fundir-se em guerra geral entre as Igrejas. Irineu viu-se deposto como bispo de Tiro. Enquanto isso, Dióscoro queixava-se da semelhança das doutrinas de Teodoreto com as de Nestório. Começou sua campanha com um protesto dirigido pessoalmente a Teodoreto, seguido de uma acusação endereçada a Domno, como superior de Teodoreto. Para historiadores – e a maioria dos líderes eclesiásticos da época era bastante cônica dos problemas antecedentes – a correspondência de Dióscoro com Domno semeava desconfortáveis lembranças do intercâmbio de Cirilo com Nestório vinte anos antes. E todos sabiam como a história havia terminado.^{[276](#)}

Eutiques contra-ataca

A principal questão, agora, era qual dos dois lados encararia primeiro as acusações, em um concílio. Embora Eutiques estivesse às voltas com problemas pessoais, tentou invocar a assistência romana contra seus inimigos. Escreveu ao papa Leão, alertando para o reviver da influência nestoriana. Polida e cautelosa foi a resposta de Leão. “Amado filho”, disse em carta, “é maravilhoso saber que você se pôs tão vigilante contra uma

retomada da infame heresia do nestorianismo e sua perniciosa crença nas Duas Naturezas! E *quando estivermos aptos a nos assegurar das razões dessa iniquidade*, teremos de providenciar, com a ajuda de Deus, a completa extirpação dessa planta venenosa que foi condenada há muito tempo”. Um leitor atento teria notado a cláusula crítica – ou seja, “realmente farei algo a respeito, desde que tenhamos avançado em minha própria investigação. Não confiarei apenas em sua palavra”.²⁷⁷

Em novembro de 448, o arcebispo de Constantinopla, Flaviano, convocou o assim chamado Sínodo Interno com a meta de resolver várias pendências em curso nas Igrejas orientais. Abrangendo mais de trinta bispos e dezoito arquimandritas, o jogo era pesado, apesar do nome. Entre outras tarefas, o grupo ouviu a condenação de Eusébio a Eutiques, enquanto este seguia o exemplo anterior de Nestório, negando-se a aparecer pessoalmente na maioria das sessões. Quando apareceu, trouxe uma escolta de monges e soldados, além de seu aliado patrício, Florêncio, que deveria ser acolhido como representante do imperador ou, mais especificamente, de Crisáfio.²⁷⁸

Não obstante a extensão do apoio amealhado, Eutiques não se salvou. Sob interrogatório, admitiu sua crença de que Cristo, após a Encarnação, só possuía uma natureza. Mas falhou no esclarecimento de que, em algum momento, o ser divino tornou-se encarnado. “O Senhor Jesus Cristo”, declarou, “é de duas naturezas, mas depois da união eu reconheço uma única”.²⁷⁹ Como já acontecera com Nestório, Eutiques foi condenado. Flaviano o chamou de seguidor de Apolinário e de gnóstico valentiniano.

Mas o assunto não se encerrou aí, pois Eutiques procurou a ajuda generalizada da Igreja, apelando aos bispos de Roma, Alexandria e Jerusalém. Mascarou-se de vítima no caso, um homem velho e fraco que sofria por sua defesa da antiga ortodoxia cristã. Recorreu ainda a Leão, “defensor da religião e combatente ferrenho das facções”. Seguramente, afirmou, os papas que condenaram terríveis hereges no passado levarão em conta meu ponto de vista. E assim, como os papas, Eutiques anatemizou Apolinário, Valentim, Mani, Nestório, e aqueles partidários de que a carne de Jesus Cristo, o Salvador, procedia do céu e não do Espírito Santo e da Virgem Maria. “Também verbero todas as heresias atribuídas a Simão Mago. Contudo, por absurdo, permaneço em perigo por minha vida como herege!” Qualquer que fosse sua teologia, Eutiques contava com bases técnicas para protestar, porque o registro daquele sínodo tinha violado os padrões estabelecidos, e nessas condições ele recebeu

uma justificação múltipla em abril de 449.^{[280](#)}

Ainda assim, os problemas também se desenvolviam, em ritmo próprio. Crisácio persuadiu o imperador a enviar uma carta de apoio a Leão, enquanto Dióscoro solicitou a Teodósio a convocação de um concílio geral. Em março, o imperador concordou. O novo conclave se reuniria em agosto e, como antes, Éfeso foi a cidade-sede escolhida.

De volta a Éfeso

O que as diferentes partes esperavam desse novo encontro? Quais lições haviam extraído do evento precedente? Teodósio devia ver o encontro iminente com terror, lembrando a desnecessária divisão de posições e a violência incitada na reunião anterior. Mas, ao redor de 448, ele era claramente simpático a Eutiques e lhe dava forte apoio contra Flaviano e Eusébio. De acordo com Nestório, Teodósio permitia a Eutiques, com entusiasmo, que mobilizasse o poder imperial inteiro contra seus inimigos pessoais. Encorajava o clero a apartar-se de Flaviano, por secessão, e reforçava essa política por meio da pressão financeira. O imperador reinstituiu impostos e taxas para as Igrejas, encargos que havia relaxado em tempos mais fáceis e agora cobrava como dívidas.

Prelados eram abertamente agarrados e repreendidos pela multidão nas ruas, e todo bispo desfavorável a Eutiques sofria assédio. Teodósio ordenou que cada taxa sobre as posses das Igrejas, informada a ele por governos passados, e mesmo o imposto referente a todos aqueles anos, fossem exigidos de uma só vez pelos funcionários... Ainda vingou-se de Eusébio, o acusador de Eutiques, exigindo pagamento dos débitos sem piedade.

Utilizando “os fantasmas da fome, da agiotagem e do aprisionamento... Teodósio fez a nobreza romana cair-lhe aos pés e gemer”. Mesmo quando o próprio Flaviano prostrou-se perante o imperador, durante uma festa de Páscoa, suplicando por reconciliação, o governante escarneceu dele e o insultou. Depois, em nova fase de ativismo feroz, Teodósio concitou o concílio a depor Flaviano e restaurar a autoridade de Eutiques. Como Nestório escreveu, a partir de sua experiência pessoal: “Éfeso tem por marca e destino a deposição dos bispos de Constantinopla”.^{[281](#)}

Dióscoro ansiava por uma vitória mais abrangente, incluindo a derrota

de Flaviano e (pela terceira vez em meio século) a humilhação de Constantinopla. Mas também queria a reafirmação do papel de liderança de Alexandria, como centro formador e irradiador do pensamento e da fé cristãos. Desejava um mundo no qual Alexandria decidiria como os cristãos por toda parte deveriam exercer sua crença e onde Roma usaria a autoridade maior da Igreja para aprovar as decisões do Egito, em especial no quadro referente ao papel do poder secular.

Os alexandrinos recordaram amargamente o papel de Candidiano e suas forças armadas. Esperando o pior, elas vieram preparadas, contando com os facínoras *parabolani* de Dióscoro, que intervieram no conflito por livre vontade, contestando ameaças e agressões.

Mas talvez seja um erro julgar o que Dióscoro queria, em termos de seu passado ou de um racional interesse próprio. Como todo detentor de uma máquina política, ele desejava ajudar seus amigos e ferir seus inimigos. Usualmente, tais políticos têm um senso de limite quanto às ações das quais podem escapar impunemente. Sabem ainda que desafetos que não foram completamente destruídos possuem amigos poderosos que os ajudariam em um retorno à cena. Não compensa, assim, desfechar guerra total contra todos os inimigos de imediato, como fez Dióscoro no Segundo Éfeso. É quase como se ele, de propósito, saísse de seu caminho normal para virtualmente enfurecer ou alienar todo outro líder religioso, então forçado ou a aceitar a derrota nas mãos dele ou conformar-se com uma posição de menor destaque.²⁸²

Por que ele agia assim? Quase certamente, Dióscoro viu-se enganado pelo apoio que parecia ter do imperador, cuja meta consistia em intimidar os opositores. Ou talvez Dióscoro fosse apenas um bom alexandrino, no sentido de que vinha de uma Igreja notabilizada por um século de opressão a qualquer grupo oposicionista, recorrendo à intimidação, à piedade manipulada e à invocação do martírio. Também na cena internacional, o patriarcado de Alexandria tivera duradouro êxito em obter tudo o que queria, exercitando o poder no centro do império e cerceando seus oponentes. Como Nestório apontou, “Dióscoro recebeu de Cirilo não só a primazia, mas ainda o ódio pelo bispo de Constantinopla”.²⁸³ Se ele tivesse testemunhado as “façanhas” de Cirilo, perceberia que um pequeno esforço bastaria para que todo o império se pusesse dócil e submisso como as mais longínquas regiões do Egito. O que lhe faltou registrar foi a sofisticada construção política e de coalizão da corte com a qual Cirilo atuou, ou Teófilo ou Atanásio antes dele.

Uma possibilidade final, mas não descartável, é que Nestório já

sofresse na época de um distúrbio da personalidade, que o tangia para extremos de paranoia e incontrolável raiva. Os historiadores são cautelosos quanto a recorrer a diagnósticos psiquiátricos sobre longas agonias, talvez porque o registro de análises *post-mortem* seja tão lúgubre, mas aquela probabilidade deve ao menos ser considerada. Houve, sim, algo como um assédio incômodo e foi isso o que Dióscoro praticou com regularidade.

Leão, o romano

Baseado na experiência do Primeiro Éfeso, Dióscoro provavelmente tinha pouco respeito pelos papas romanos, mas o novo chefe da Igreja se distinguia bastante de seus predecessores. Como a maioria dos papas, Leão desejava ver Constantinopla em seu devido lugar, porém insistia para que as pendências seguissem a legalidade e os costumes, sem a vigilância constante observada em 431. Fundamentalmente romano, Leão se preocupava com os procedimentos e os canais adequados, enervando-se com as ações de Eutiques nos bastidores, sem o aval de seu superior, Flaviano. Ao mesmo tempo, estava bastante consciente da dignidade de seu posto, sempre debaixo do risco de uma falha nos elos de comunicação que uniam as Igrejas do Oriente.

Problemas de comunicação significavam que as primeiras notícias obtidas por Leão a respeito da situação em Constantinopla vinham do próprio imperador e de Eutiques, não de Flaviano, este obrigado a mantê-lo informado. Consequência: as respostas iniciais de Leão soaram simpáticas a Eutiques e irritadas com Flaviano. Porém, quando ele recebeu a transcrição completa do sínodo de Constantinopla, suas simpatias se voltaram decisivamente contra Eutiques. Em junho de 449 o papa confirmou sua impressão em uma copiosa carta que se tornou conhecida como o *Tomo* de Leão. O texto não só revelava sua frustração com Eutiques (“muito incauto e altamente ignorante”), mas anunciava a rejeição de suas ideias. Os depoimentos dele no sínodo “chegavam ao auge da estupidez”.²⁸⁴

O Tomo de Leão tornou-se uma clássica apresentação do conceito ortodoxo da pessoa de Cristo, e marca um momento crítico na evolução da história do papado. Embora Leão tenha sido alvo de imenso crédito como autor do texto, é justo notar que este foi rascunhado por um de seus secretários, baseado pesadamente – outros chamariam de plágio –

no trabalho de outros teólogos, incluindo Agostinho.^{[285](#)} Mas a exata autoria é menos importante do que a prontidão de Leão em apoiar os conceitos, apostando sua segurança e o futuro de seu ofício. Os riscos eram de fato altos.

Para Leão, o concílio subsequente seria vital, porque viria a assinalar a destruição de uma perniciosa teoria que desafiara a plena realidade de Cristo e da doutrina cristã. Eutiques, ele frisou, exemplificava a ignorância elementar da doutrina cristã tal como figura na Bíblia e nos credos. O controvertido assessor deveria ter ouvido o “conjunto inteiro de fiéis confessar que acreditavam em Deus Pai Todo-Poderoso e em Jesus Cristo, Filho Único e Nosso Senhor, nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria. Com tais afirmações, os lemas de quase todos os hereges são derrubados”. O papa estava demonstrando cabalmente como esses textos poderiam ser usados para provar a crença nas Duas Naturezas.^{[286](#)}

Embora o Tomo possa ser discutido em toda a extensão – e assim tem sido, por séculos – alguns exemplos sugerem bastante bem seu conteúdo. Leão utilizou a bateria de textos que claramente abonam a ascendência e a natureza humanas de Cristo. Dois Evangelhos não começavam com uma genealogia, acentuando essa origem humana? E o Novo Testamento só faz sentido enquanto consumação, cumprimento do Antigo, especialmente no que tange às profecias de Isaías. Leão exhibe argumentos que parecem mostrar Cristo como possuidor de uma só natureza. Vejam-se por exemplo as palavras do anjo a Maria: “O Espírito Santo descera sobre ti e o poder do Mais Alto irá te ofuscar: e assim também a Sagrada Criatura que nascerá de ti será chamada de Filho de Deus”. Isso não sugere que Maria deveria gestar o Filho de Deus e essa natureza divina viria a esmagar ou eliminar a humana? Absolutamente não, diz o papa Leão:

Embora o Espírito Santo tivesse concedido fertilidade à Virgem, um corpo de verdade seria dado à luz por ela; e, tendo “a Sabedoria lhe construído uma casa”, “o Verbo encarnou e habita em nós”. Ou seja, aquela carne que ele tirou de uma substância humana e que despertou com o sopro de uma vida mais alta.^{[287](#)}

A cada trecho, Leão frisa a ideia de equilíbrio e harmonia, propondo que qualquer ênfase maior em algum dos aspectos de Cristo, seja divino ou humano, produzirá um resultado ilógico ou mesmo absurdo. Humanidade e divindade se encontram nele: “Pois cada forma faz o que

lhe é próprio, com a cooperação da outra; trata-se do Verbo realizando o que pertence ao Verbo, e a carne transportando o que pertence à carne. Uma cintila com milagres, a outra sucumbe à tortura. Como o Verbo não cessa de estar em igualdade com a glória de Seu Pai, assim a carne não renuncia à natureza de nossa raça”.^{[288](#)}

Muitos pontos fizeram do Tomo de Leão um texto tão impressionante, acima de tudo por sua abrangente coleta de textos bíblicos e por uma clara, sólida lógica ao longo das linhas. Tal qual um completo retórico romano, ele não apenas personaliza o assunto, mas ainda faz o ordenamento de todos os possíveis contra-argumentos, mostrando por que eles não podem convencer. Com o livro à mão, qualquer oponente da teoria da Natureza Única disporia de uma legível coleção de fortes textos e argumentos, prontos para uso. Melhor ainda, claro, foi a fonte, o trono de Pedro.

Pouco tempo depois, o papa Leão tornaria mais brusca sua condenação aos adversários. Seguidores de Eutiques defendiam sua prática em aliança com os maniqueístas, na negação da Encarnação. Ambos os grupos “defendiam que todas as ações corporais de Cristo eram devidas a uma falsa aparição”. Leão repetiria essa alegação de outras formas. Eutiques, escreveu, ultrapassou a louca visão de Mani e Marcião, e acreditou que o homem Jesus Cristo, mediador entre Deus e os homens, fez todas as coisas de maneira irreal, sem possuir um corpo humano, mas essa fantasmagórica presença se apresentava aos olhos dos espectadores. Eutiques revivia heresias que deveriam ter morrido mais de um século antes.^{[289](#)}

O Tomo de Leão teve um leitor atento na época de sua publicação. Nestório, o herege exilado, anotou: “Quando encontrei e li essa obra, dei graças a Deus que a Igreja de Roma a reconhecesse como correta e sem falhas, embora por outro lado se inclinasse contra mim”. Ainda que o nestorianismo continuasse listado como uma terrível heresia, a maior parte do que Nestório realmente pensava agora tinha excelente oportunidade de ser publicamente reafirmado.^{[290](#)}

Ladrões

O Segundo Concílio de Éfeso reuniu-se em agosto de 449, novamente sob condições adversas de tempo – temperatura em torno dos 32 graus centígrados –, que não reduziram as tensões. O ar condicionado

demoraria mais alguns séculos para aparecer. Estavam presentes 127 bispos, número bem menor do que em Niceia (estimativa de 318) ou no Primeiro Éfeso (cerca de 250 ao todo). Mais uma vez, o local era a igreja de Theotokos, e assim a noção de Mãe de Deus nunca ficaria distante de suas mentes.

Dióscoro presidiu, fazendo o papel de Cirilo no primeiro concílio, embora nesta ocasião os delegados papais não formassem uma força moderadora. O bispo designado para chefiar a delegação de Roma havia morrido, enquanto os outros pouco falavam de grego e por isso foram ignorados. Embora Roma tivesse enviado um representante pessoal do papa, o concílio se recusou a sentá-lo em lugar de honra. Dióscoro, em contraste, marcava presença junto com sua falange egípcia, incluindo dez poderosos bispos metropolitanos. Dessa vez, os alexandrinos não precisaram encarar a ameaça rival de uma força armada secular. Bispos idosos o bastante para lembrar o papel intervencionista de Candidiano no Primeiro Éfeso provavelmente ansiavam por um debate pacífico. Nessa ocasião, de fato, o imperador não tinha disposição de intervir.²⁹¹

Na abertura, em 8 de agosto, Dióscoro exercitou seus poderes de presidente para ajustar o evento em seu favor e no de Eutiques. Em teoria, o concílio tinha de tratar de uma questão simples: a reunião anterior havia deposto Eutiques por sua recusa em admitir as Duas Naturezas. Na prática, isso queria dizer que os bispos participantes desse veredicto estavam excluídos, o que prontamente demoveu Flaviano e seis outros chefes religiosos de uma votação antialexandrina em bloco. Segundo os bispos sírios então presentes, “Flaviano entrou como se já estivesse condenado”.²⁹² Além disso, o imperador havia especificamente proibido Teodoreto de comparecer, o que deixou o melhor intelecto teológico da Síria fora do combate.

Enquanto Roma não tinha representante efetivo, Dióscoro usou de cautela a fim de incluir o arquimandrita Barsauma, líder cuja hostilidade a qualquer laivo nestoriano beirava o fanatismo. Mas diversos detalhes faziam de Barsauma um participante improvável, apesar do bom domínio do grego: ele já dera seu melhor em sua nativa língua siríaca. A decisão de aceitá-lo em Éfeso também quebrava um precedente, pois era apenas monge, e não bispo. Acabou sendo convidado, mas não pela eloquência ou pelo charme de sua personalidade. Estava no local primariamente pela milícia armada que tinha providenciado e não hesitaria em utilizar. Os bispos visados por ele queixavam-se de que Barsauma havia “destruído toda a Síria, incitando milhares de monges contra nós”.

Embora Dióscoro fosse o responsável por sua presença em Éfeso, nem o patriarca nem ninguém conseguiria controlar as ações do líder religioso sírio.²⁹³

Resultado previsto, o conselho tomou rapidamente uma decisão, lendo os documentos importantes no caso, mas Dióscoro selecionou as partes que integraram os procedimentos. Os romanos, naturalmente, queriam ler em plenário o Tomo de Leão, considerado o definitivo texto ocidental sobre o assunto, mas o pedido foi negado. Assim, Dióscoro excluiu do concílio a presença simbólica de Roma e da autoridade papal.

A partir daí, o debate avançou fácil, mas não sem uma boa dose de refundição seletiva dos textos e de assédios incômodos. Eutiques falou, declarando sua ortodoxia e lealdade aos princípios de Niceia e do Primeiro Éfeso. Rapidamente ganhou o apoio de uma expressiva maioria: 114 bispos, alguns dos quais o tinham condenado antes. Vingar Eutiques implicava na defesa de suas doutrinas e no furioso ataque a tudo o que sugerisse Duas Naturezas, bem como às propostas de Nestório (de vez em quando, gritos de “queimem Nestório” eram ouvidos). Uma vez proclamada a doutrina correta, seguia-se que os oponentes dessa crença tanto estavam errados quanto não serviam mais para os altos cargos que ocupavam na Igreja.²⁹⁴

Nesse ponto, a campanha voltou-se contra os críticos de Eutiques: Eusébio e Flaviano. Concebendo uma hábil manobra parlamentar, Dióscoro solicitou ao plenário que confirmasse os cânones do Primeiro Éfeso, o qual condenou todos os defensores de ensinamentos contrários ao Concílio de Niceia. Isso feito, Dióscoro asseverou que Flaviano e Eusébio haviam violado a nova regra e precisavam ser depostos. Ele silenciou a multidão agitada, “que gritava alto em seu desbordamento: ‘Fiquem quietos por um instante; vamos ouvir também as outras blasfêmias. Por que culpar somente Nestório? Há muitos Nestórios’”.²⁹⁵

Nem Flaviano nem Eusébio puderam falar em sua defesa, e os eutiquianos controlaram rigidamente o registro final. Quando os bispos olharam em retrospecto para esses eventos, dois anos mais tarde, manifestaram surpresa com o conteúdo das atas. “Durante a leitura, os mais devotos bispos orientais e seus adeptos exclamaram: ‘Não dissemos isto. Quem falou assim?... Que Dióscoro apresente seus notários, pois ele expulsou os outros escribas e deixou que os seus próprios tomassem notas, mas os notários do bispo Dióscoro vieram e apagaram suas tabelas, e quase quebraram os dedos tentando arrebatá-las de suas penas de escrever.’”²⁹⁶ E esse foi o tratamento recebido em Éfeso pelo bispo de

uma das mais antigas e maiores sés. Uma censura dessa espécie, tão espantosa, explica por que os registros remanescentes do concílio perfazem uma história de simples adulação ao Caro Líder Dióscoro. Se nos ativermos aos documentos rubricados, então o conclave teria resvalado para uma conduta messiânica, com gritos como: “Para o arcebispo Dióscoro, o grande guardião da fé!”. Quando o líder falava, era saudado com “Esses são os ditos do Espírito Santo!... Os padres vivem através de você. Ao guardião da fé!”.²⁹⁷

Tais manifestações não dão ideia dos reais temores e preocupações do encontro. A manobra contra Flaviano era um ato arrogante, quase revolucionário. Particularmente depois do insulto ao papa romano, a irreverência dos alexandrinos alarmou até mesmo os bispos já conformados em sair do conclave de mãos vazias, isto é, sem virtualmente nada do que Dióscoro almejava. A reunião degenerou em motim, com intimidação dos participantes pela massa popular. Aparentemente, 101 bispos concordaram em votar pelo impedimento de Flaviano, mas o clima de violência e ameaças convenceu mais trinta a assinar o documento final. É provável que tenham assinado um papel quase em branco, com espaços para pormenores a serem preenchidos depois. Olhando para trás, “os bispos do Oriente, Ponto, Ásia e Trácia denunciaram: ‘Assinamos papéis em branco... fomos agredidos fisicamente e assinamos... ameaçados com a deposição e o exílio. Soldados com bastões e espadas se postavam por perto’”.²⁹⁸ Outros religiosos descrevem sua condição de cativos no prédio da igreja, por um longo e tórrido dia, assim impedidos de analisar as linhas escritas ou de receber visitas.²⁹⁹ Mesmo após assinarem, os bispos permaneciam desconfiados. Alguns se puseram de joelhos, implorando a clemência de Flaviano.

Deve-se acrescentar, porém, que os bispos em questão, ao descreverem as atrocidades a que tinham sido submetidos, procuravam justificar votos difíceis de explicar à luz das mudanças políticas subsequentes. Tinham bons motivos para exagerar o grau de intimidação sofrido no Segundo Éfeso, e uma conduta similar se manifestara em outros e mais respeitáveis concílios. De qualquer modo, as provas acumuladas de assédio em 449 eram pouco usuais e penetrantes. O depoimento de um bispo, Ático, que assinara a condenação de Eutiques em Constantinopla, diz que agora ele enfrentava uma feroz interrogação cruzada, durante a qual Dióscoro o tratou como criança desobediente. A conversa tinha um tom de “Parou de bater em sua mulher?”, ou antes, “Já abandonou a heresia que costumava defender?”. Em definitivo, o

perturbado Ático foi levado a aceitar a sugestão de Dióscoro, quanto a desqualificar sua assinatura anterior e permitir que o ataque a Flaviano prosseguisse. Nos termos de Nestório, “a perversidade e as vilanias dos egípcios” triunfaram.³⁰⁰

Nessa altura, alguém consumou também um ataque físico a Flaviano. Segundo fontes diferentes, Dióscoro e Barsauma foram os mentores, e qualquer versão se torna plausível, mas na confusão formada os responsáveis bem poderiam ser os monges fiéis a Barsauma ou alguém do séquito do alexandrino. Testemunhas adicionais afirmaram ter ouvido de Barsauma uma fala comprometedora: “Matem-no!”.³⁰¹ E o mau tratamento piorou. Deposto, Flaviano

foi carregado para fora do palácio como que por ursos, leões e condes... E ficou isolado e provocado por todos eles, de moral em baixa. Em seguida foi entregue aos soldados, instruídos para levá-lo embora e removê-lo de qualquer lugar sagrado. Conduziram-no a um calabouço, onde desmaiou. Prestes a recobrar a consciência, Flaviano foi revivido, recuperando-se graças ao ar fresco e à alimentação. Seus algozes o conduziram ao oficial militar, ameaçando-o de largá-lo na rua, machucado. E ele foi incapaz de suportar o sofrimento.³⁰²

Flaviano morreu três dias depois. Igrejas ortodoxas o arrolaram como mártir e santo.

Era de esperar que a sessão daquele dia descambasse para o caos, e assim Hilário, o delegado papal, só conseguiu berrar uma palavra, *Contradicitur*, objetando em nome de Roma à sentença contra Flaviano.³⁰³ Na ocasião, o gesto beirou não menos que o desespero, mesmo porque a terrível palavra tinha sido dita em latim, idioma que pouquíssimos participantes dominavam. Foi como se Hilário falasse a uma assembleia moderna, nos dias atuais, nos Estados Unidos. Alguns eruditos presentes em Éfeso saberiam o significado do desabafo, mas de resto o orador só mereceu olhares espantados. No entanto, a iniciativa tinha importantes consequências legais. Pelos encontros precedentes, o papa não contava com representação aceita em qualquer concílio de alcance universal (ecumênico), porém Dióscoro resolveu dispensar esse viés de legalidade. Imediatamente depois de sua corajosa intervenção, Hilário fugiu do local, disfarçado.

A frente oriental

Embora o segundo concílio de Éfeso pudesse ser acusado de causar bastante dano, ele prosseguiu na tomada de decisões em sua segunda sessão, de 22 de agosto. Foram depostos vários outros bispos do Oriente, no que pareceu uma operação de limpeza contra os que imprudentemente haviam atacado Nestório. A lista incluía o próprio Domno de Antioquia, Teodoreto de Ciro, Ibas de Edessa e Irineu de Tiro. Então o conselho seguiu em frente, atingindo outros inimigos entre os amigos e parentes de Irineu ou pessoas acusadas de práticas mágicas, heresia, bigamia e tudo o mais que uma mente febril pode produzir em uma tarde sufocante no Mediterrâneo. O conclave ainda reafirmou os Doze Anátemas de Cirilo, condenando desvios em termos mais fortes e reincidindo no conceito de Duas Naturezas. Novos líderes foram designados para impor a nova ordem em Alexandria. Já em Constantinopla, o sucessor de Flaviano, chamado Anatólio, não teria sido empossado se fosse um nome inaceitável por Dióscoro e Eutiques. Alexandrino de nascimento, Anatólio tinha servido ao imperador como *apocrisarius*, embaixador, junto à corte. Na época, ordenara (ilegalmente) um clérigo como bispo de Antioquia.³⁰⁴

Além de criticar Constantinopla, o concílio mandou atacar a sé de Dorileia, e em resultado Eusébio foi deposto e aprisionado. Depois conseguiu fugir e achar o caminho para Roma, onde se juntou à crescente facção anticoncílio que cercava o papa Leão. Na sequência de Dorileia, as lideranças do conclave visaram Antioquia e Edessa, Harã, Biblos e Tela – tudo soando como um passeio por igrejas históricas e cidades do Leste romano. A diocese de Ciro abrangia por si só oitocentas paróquias. Então, Dióscoro – ou antes, o concílio através do qual ele atuava – publicou a resolução contendo decisões quanto às Igrejas do Oriente, demandando que se conformassem com um saneamento. A principal exceção nessa purgação do Oriente era Juvenal de Jerusalém, que apoiou Dióscoro e arriscaria qualquer coisa a fim de ver sua amada cidade elevada ao nível patriarcal. O Segundo Éfeso lhe garantiu isso, bem como a ocupação de terras fora da jurisdição de Antioquia, para uso próprio.³⁰⁵

A reformulação dos bispados orientais não era tão irrefletida quanto podia parecer. A maioria das sés orientais tinham facções pró-Natureza Única, as quais poderiam, no prazo de meio século, se tanto, dominar aquelas regiões, inclusive Antioquia. Dióscoro contava com aliados aptos

a estabelecer uma base para um futuro crescimento das Igrejas. O problema consistia nos meios pelos quais os proponentes vinham agindo, pisando nas regras e no senso de justiça.

As ações se pareciam com algo que os norte-americanos modernos chamam de macarthismo, intolerante até com atos relativamente menores por parte dos alvos visados. Haveria alternativa? No Segundo Éfeso, nomes de bispos eram citados como amigos do bispo X, recém-deposto, sem nem saber do que estava sendo acusado. Teodoreto reclamou com Leão:

na minha ausência, eu também fui assassinado por sua pena, sem ser chamado a julgamento, sem questionamento sobre o que pensava da Encarnação de Nosso Deus, o Salvador. Mas até assassinos, violadores de túmulos, invasores de casas, não foram condenados antes de corroborar as acusações, por confissão ou clara atribuição de culpa por outros. Nós, distantes trinta e cinco dias de viagem, sofremos quando ele (Dióscoro) recorreu às leis divinas e condenou pessoas por livre vontade.^{[306](#)}

O caso contra Ibas ilustra a espantosa fúria embutida nos eventos, e quanto eles descambaram para aquilo que o público moderno identificaria com o espírito da Inquisição ou de uma caça às bruxas. Em várias controvérsias teológicas no ano anterior, Ibas foi acusado de diversos malfeitos, a maioria de caráter financeiro, embora seu alegado nestorianismo também somasse contra ele. Domno o absolveu. Seus inimigos então pediram ao imperador um novo julgamento, que igualmente terminou em seu favor. O novo Concílio de Éfeso tornou-se assim uma espécie de triplo perigo.^{[307](#)} À leitura do relatório, a plateia reagiu com raiva. Em certo ponto, respondendo à divulgação de uma carta de Ibas, bispos protestaram de maneiras variadas: “Essas coisas poluem nossos ouvidos... Cirilo é imortal... Permitam que Ibas seja queimado no meio da cidade de Antioquia... O simples desterro não serve. Nestório e Ibas devem ser queimados juntos!” Em algum instante da década precedente, a ideia de se levar hereges à fogueira havia se tornado lugar-comum.^{[308](#)}

Após um mês tão tempestuoso, a Dióscoro faltavam atalhos para se recompor. Uma tentativa foi a real viagem que ele e seus clérigos egípcios realizaram rumo a Constantinopla em 451. Parando em Niceia, cidade rica em associações simbólicas, Dióscoro juntou-se a seus prelados

metropolitanos egípcios, a fim de julgar e excomungar o papa Leão.

Este mostrou-se abatido com a notícia, inesperada. Ao alcançar Éfeso e o concílio, Dióscoro recomendou a Flaviano que exercesse o dom da misericórdia, quando – e não se – Eutiques admitisse os erros e se arrependesse publicamente. Agora, o novo arquiherexe tinha subjugado os inimigos, apoiado no peso do império, e os meios pelos quais o conseguiu aturdiriam qualquer cidadão romano com algum senso de decência. Leão tomou ciência do pleno testemunho de seu enviado a Éfeso, que havia “[escapado] da violência do bispo de Alexandria, o qual reclama todos os atos para si”. A pedido de Eutiques, muitos se viram forçados a assinar um documento injusto, “sabendo que sofreriam represália a menos que obedecessem suas ordens... e cientes de que o ataque a um homem poderia descarregar a fúria de toda a Igreja”. Os delegados papais nunca concordam com a proposta, “já que o próprio mistério da Fé Cristã está absolutamente destruído... exceto se esta abominável iniquidade, que excede todas as blasfêmias anteriores, for abolida”.³⁰⁹

O papa Leão denunciou devidamente o *Latrocinium*, um sínodo de ladrões ou criminosos. Sua resposta seria ainda mais vigorosa caso já soubesse que Flaviano na verdade estava morto – horrível notícia que por alguns meses não havia chegado ao Ocidente. Ele viria a sumarizar aqueles males em uma carta a Pulquéria. Éfeso não se tratava

de um encontro de juízes, mas de ladrões; e nele os líderes do sínodo não poupavam nem os irmãos companheiros da oposição nem os que assentiam com seus atos, vendo que, para minar a fé católica e fortalecer a execrável heresia, eles se escudaram em suas legítimas posições e corromperam outras pessoas com a cumplicidade na culpa.³¹⁰

Aos olhos de Leão, os seguidores de Dióscoro eram realmente mais cruéis com aqueles forçados a bandear para o seu lado do que com suas vítimas de espancamento e perseguição. Pelo menos quando atacaram Flaviano e Eusébio essas vítimas ganharam a glória de terem sofrido pela fé. Muito mais triste era a situação dos que comprometeram sua fé através da intimidação ou da propina, pois estavam “divorciados da inocência”.³¹¹

Leão instou Teodósio a marcar um novo concílio, seguramente distante de toda conspiração e conivência. Que fosse na Itália, onde a violência

poderia ser evitada. Todos os bispos do Oriente poderiam vir, e assim reconciliar-se com a Igreja, se possível, ou então serem expulsos. Seguiu-se um apelo em separado às mulheres imperiais, Pulquéria e Gala Placídia.³¹²

No final de 449, os crentes na Natureza Única tinham forçado um impressionante *putsch* [atentado] que potencialmente transformaria o mundo cristão. Além de conseguir que o concílio proclamasse suas ideias como sendo a base da crença correta, o movimento apeou das funções qualquer dirigente que pusesse em risco sua supremacia, enquanto os partidários da Natureza Única agora se sentavam em tronos de bispos, fosse em Antioquia ou em Constantinopla. Eutiques estava vingado, Dióscoro governava, supremo, e a Leão restou organizar uma desesperada ação de retaguarda, fiando-se no combate a um potencial desafio monofisista dentro da própria Roma. Não constituía artifício imaginar Roma como o último refúgio de uma minoria combativa, em um mundo cristão dominado por monofisistas, cujo centro de poder no interior da Igreja se deslocara em definitivo para Alexandria. Ainda que uma reorientação radical pudesse amedrontar as Igrejas da Itália ou Síria, pouco poderia ser feito no sentido de impedi-la, enquanto o imperador comandasse o território e enquanto a facção monofisista prevalecesse em sua corte.

Se é que existem ou existiram no mundo domínios alternados de poder, pelo menos uma das fases do Cristianismo Antigo terminou no ano de 449, ao fim do Segundo Concílio de Éfeso. Possivelmente, também, famosas pinturas immortalizam o triunfo dos “santos” Dióscoro e Eutiques, e a derrota da heresia duofisista. Nelas, figuras demoníacas representariam os vilões da história, Flaviano e Leão, cada qual pintado com língua bifurcada, a simbolizar a maligna doutrina das Duas Naturezas. Naturalmente, o maior exemplar desse trabalho de arte seria pendurado no palácio patriarcal do líder do mundo cristão, em Alexandria. Conceber tal obra, claro, implica em afirmar que esse outro mundo não alimentava nenhuma dúvida quanto à representação da figura humana na arte.

²⁵⁴ Chadwick, *Church in Ancient Society*, 515–91; Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 3 vols. (Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2007).

²⁵⁵ Para Eudócia, ver Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 284; Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 178; Holum, *Theodosian Empresses*. Para o exílio de Pulquéria, ver Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*

(London: Williams & Norgate, 1916), 106–8.

[256](#) Ward-Perkins, *Fall of Rome and the End of Civilization*; Heather, *Fall of the Roman Empire*.

[257](#) Para o colapso social resultante da opressão oficial, ver Salvian, *On the Government of God*, 143–46. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*; Wickham, *Inheritance of Rome*.

[258](#) A. H. Merrills, ed., *Vandals, Romans and Berbers* (Burlington, VT: Ashgate, 2004).

[259](#) Kelly, *Attila the Hun*; Millar, *Greek Roman Empire*, 39–83.

[260](#) Brian Croke, *Count Marcellinus and His Chronicle* (New York: Oxford Univ. Press, 2001).

[261](#) Prisco, citado em Brian Croke, “The Context and Date of Priscus”, *Classical Philology* 78, no. 4 (1983): 297–308.

[262](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 363, parafraseado.

[263](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 364.

[264](#) Citado de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 339; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 267; John Chapman, “Monophysites and Monophysitism”, *Catholic Encyclopedia* (1911), vol. 10, em <http://www.newadvent.org/cathen/10489b.htm>; John Chapman, “Eutychianism”. *Catholic Encyclopedia* (1909), vol. 5, em <http://www.newadvent.org/cathen/05633a.htm>.

[265](#) Millar, *Greek Roman Empire*.

[266](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 336–41; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 290.

[267](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 337–38. “all hypocrites ought to be extirpated!” (“Todos os hipócritas devem ser extirpados!”) é de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 339. Para Eutiques, ver Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:23–30.

[268](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 336–37.

[269](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 352.

[270](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 336.

[271](#) Clayton, *Christology of Theodore*.

[272](#) Para Proclo, ver Sócrates, “Ecclesiastical History”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 175–76. Para Edessa, ver Robert Doran, *Stewards of the Poor* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2006); e para as raízes profundas do cristianismo nessa áreas, ver Judah B. Segal, *Edessa ‘The Blessed City’* (Oxford: Clarendon, 1970); Steven K. Ross, *Roman Edessa* (London: Routledge, 2001).

[273](#) Davis, *First Seven Ecumenical Councils*, 170–205.

- [274](#) “At last, and with difficulty” (“Finalmente, e com dificuldade”) é de Theodoret, “Letters”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 3:346; Grillmeier, *Apostolic Age to Chalcedon*, 488–520.
- [275](#) Theodoret, “Dialogues”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 3:160–244; “God the Word” (“Deus, o Verbo”) é de Theodoret, “Dialogues”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 160. Comparar com Clayton, *Christology of Theodoret of Cyrus*, 215–82.
- [276](#) Bright, *Age of the Fathers*, 2:427–30.
- [277](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 12:32 (grifo do autor).
- [278](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:24–30.
- [279](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:224.
- [280](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 32–34.
- [281](#) “Prelates were openly seized” (“Prelados eram abertamente agarrados”) e “the assaults of hunger” (“os fantasmas da fome”) são de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 341; “Ephesus... is appointed” (Éfeso tem por marca”) é de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 345. Para Flaviano e o imperador, ver Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 341–42.
- [282](#) Stephen J. Davis, *The Early Coptic Papacy* (Cairo: American Univ. in Cairo Press, 2005).
- [283](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 351.
- [284](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 32–38.
- [285](#) Para o Tomo, ver Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 39–43; Henry Chadwick, *The Early Church* (London: Penguin, 1967), 201n.
- [286](#) O Tomo também é citado em Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:14–24.
- [287](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 39.
- [288](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 40.
- [289](#) Para a comparação maniqueísta, ver Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 58. Para a linha-dura de Leão contra os maniqueístas, ver Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 6–7; “crosses over into the mad view” (“ultrapassou a louca visão”) é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 92. Samuel N. C. Lieu, “Christianity and Manichaeism”, in Casiday e Norris, *Cambridge History of Christianity*, 279–94.
- [290](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 340.
- [291](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, vol. 1; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 268–69, 290.

[292](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:144; Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 345–49.

[293](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:156; “destroyed all Syria” (“destruído toda a Síria”) é da mesma página.

[294](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, vol. 1.

[295](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 354.

[296](#) Todas as citações são de Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:152–53.

[297](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:155.

[298](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:134, 141.

[299](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:153–54.

[300](#) Todas as citações são de Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 355–57.

[301](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:156.

[302](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 361–62.

[303](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:344.

[304](#) Theodoret, “Letters”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 323–24.

[305](#) Honigmann, “Juvenal of Jerusalem”, 209–79.

[306](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 55–57; Theodoret, “Letters”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 312–16, 323–24.

[307](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:272–99.

[308](#) Chapman, “Robber Council of Ephesus”.

[309](#) Ver Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 52–58, para a resposta de Leão ao concílio. “Knowing they would suffer harm” (“Sabendo que sofreriam represália”) é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 53; “The violence of the bishop of Alexandria” (“Violência do bispo de Alexandria”) é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 54.

[310](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 70–71. Para Leão e Pulquéria, ver também 44, 64–65.

[311](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 71. Wessel, *Leo the Great*, 259–83.

[312](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 52–58.

Calcedônia

A controvérsia a respeito da religião ortodoxa dos cristãos foi eliminada... Que a discórdia profana cesse!

Imperador Marciano

E então o imperador morreu. Em julho de 450, o cavalo de Teodósio II tropeçou e o imperador caiu feio. No dia 28, ele morreu sem deixar herdeiro. Pulquéria teria sido uma sucessora excelente, pois seu histórico de governo era tão extenso e, no mínimo, tão eminente quanto o do seu irmão, mas nenhuma mulher podia assumir o trono imperial. Para o bem da dinastia, e para a segurança do mundo cristão, Pulquéria, com 51 anos, desistiu de sua promessa de décadas e concordou em se casar com o tenaz militar Marciano, sob a condição de que ele respeitasse a castidade dela. Marciano teve sucesso, dando ao império o melhor e mais ativo imperador desde Teodósio I.^{[313](#)}

Os crentes da Natureza Única ficaram aturdidos. João de Nikiu, historiador copta, descreveu os eventos como um golpe sórdido, a troca do excelente e piedoso Teodósio II por sua irmã tendente das Duas Naturezas. Pulquéria, afinal de contas, agiu sem consultar Valentiniano, imperador do Ocidente, ou a maioria dos senadores ou dos principais funcionários do estado. No entanto, independentemente das circunstâncias, uma nova ordem política tomava forma. Os maiores líderes da Igreja mantinham a pressão por mudanças. Como convinha a um herdeiro de São Pedro, Leão I, naturalmente, era... bem, uma rocha. E, nessa ocasião, obteve o apoio de Anatólio de Constantinopla, que devia sua carreira a Dióscoro de Alexandria. No entanto, Anatólio reconhecia que Pulquéria era uma aliada ainda mais poderosa, muito próxima, e, potencialmente, uma adversária mortal. Ele também percebeu que uma revolução religiosa poderia consolidar a posição do seu próprio patriarcado como inferior somente a Roma.

O resultado imediato foi o Concílio de Calcedônia, um dos maiores e mais impressionantes encontros de líderes da Igreja na história do

cristianismo. No entanto, ao contrário daquilo que seus inimigos temiam, esse evento não foi uma simples vitória bem definida de um lado ou facção. Sua importância imediata foi política, ao reverter o domínio alexandrino sobre a Igreja, mas suas implicações teológicas foram menos claras.

Muitas gerações de estudantes aprenderam que o Concílio de Calcedônia foi uma referência decisiva na formação da doutrina cristã. Eles aprendem algo assim: “Éfeso, em 431, rejeitou a separação do humano e do divino em Cristo; Calcedônia, em 451, insistiu nas duas naturezas em uma e expulsou os monofisitas. Esse acordo sensato encerrou os debates cristológicos”. Na época, porém, o Concílio de Calcedônia foi muito mais um ato de equilíbrio entre os dois lados, em que os crentes da Natureza Única tiveram uma forte influência. A importância do concílio, e suas consequências fortemente divisivas, emergiram principalmente em sua longa esteira.³¹⁴

Contrarrevolução

O novo imperador enfrentou uma situação tão atemorizante como nenhum dos seus predecessores imaginara, com a possibilidade de colapso geral muito perto. O primeiro ato de Marciano foi interromper o pagamento de tributos do império para Átila, dando como certo que os hunos invadiriam uma parcela importante do império, oriental ou ocidental. Realmente, Átila cruzou o Reno com força total no início de 451. No mínimo, ele planejava saquear a Gália, e, provavelmente, anexá-la. Também provável era o ataque iminente contra Roma por Genserico. Tão terrível era a situação que pareceu incrível que o regime dedicasse tanto do seu tempo a resolver a controvérsia religiosa, mas, de fato, essa era sua prioridade.

Em parte, essa urgência era uma questão prática, em que cidades indóceis e tumultuosas eram muito mais difíceis de defender e impossíveis de se mobilizar em termos de homens ou impostos. Algum tipo de entendimento religioso tinha de ser alcançado, e rapidamente. Não menos essencial era a sensação de que o império só sobreviveria com a ajuda divina, por ser o reino cristão ortodoxo, e que as recentes derrotas e desastres demonstraram, fora de qualquer dúvida, que a relação divina estava sob grave estresse. Somente a restauração plena e imediata da ortodoxia poderia salvar o mundo cristão. Os monofisistas e

os nestorianos compartilhavam exatamente essa perspectiva acerca dos trabalhos da providência divina, embora com uma concepção diversa em relação às facções e aos indivíduos envolvidos; no entanto, em termos de estratégias políticas imperiais, suas concepções eram repentinamente irrelevantes. Naquele momento, a corte se voltou claramente para as concepções do papa Leão I e do falecido Flaviano. Em termos de cor partidária do dia, os verdes monofisistas viraram repentinamente azuis católicos.³¹⁵

A facção da Natureza Única ficou penosamente consciente do novo ambiente e sugeriu que Deus em sua morada estava tão perturbado quanto eles. Entendendo as consequências da mudança política – e o resultado calcedônico – João de Nikiu afirma que

no dia da subida ao trono de Marciano houve escuridão sobre toda a Terra, desde a primeira hora do dia até o anoitecer. E a escuridão era como aquela que houve na terra do Egito nos dias de Moisés, o líder dos profetas. Houve grande medo e temor entre todos os habitantes de Constantinopla. Eles choraram e se lamentaram, entoaram cantos fúnebres e gritaram muito alto, e imaginaram que o fim do mundo estava perto. E o corpo legislativo, os funcionários e os soldados, até mesmo todos os exércitos pequenos e grandes que estavam na cidade foram tomados de agitação e gritaram alto: “Nós nunca ouvimos nem vimos em todos os reinados prévios do Império Romano um evento como esse”. E eles murmuraram muito, mas não se expressaram abertamente.³¹⁶

Uma vítima precoce da contrarrevolução foi o eunuco Crisáfio, que morreu em 451. Os relatos a respeito da sua morte variam. Provavelmente, ele procurou incitar a sedição verde. Ou Marciano o executou, ou Pulquéria subcontratou a tarefa entregando o odiado eunuco para um dos seus muitos inimigos pessoais. Ou então, ele foi morto por uma multidão protestando contra os altos impostos. Com o favorito, também morreram os membros da sua rede de proteção, na corte e na Igreja. Eutiques seguiu Nestório no exílio, embora não vivesse o bastante para reivindicar desagravo. Ordens também foram dadas para reabilitar o clérigo exilado. E, naquele momento, o falecido Flaviano voltava para casa; seus restos mortais foram trazidos para Constantinopla com honras oficiais, recebendo um sepultamento dedicado a um mártir.³¹⁷

O Concílio

Embora não houvesse lugar para dúvidas quanto à nova coloração religiosa do império, a lógica demandava uma declaração oficial de crença na forma de um novo concílio. Convocar tal encontro não era tão simples quanto parecia, por causa da ameaça claríssima dos invasores hunos em rápido avanço. Nem o próprio Marciano queria comprometer seu tempo para tal evento quando talvez precisasse se mover para um *front* militar altamente fluido de uma hora para outra. O próprio papa Leão I não achava que um concílio era realmente necessário, pois todos os problemas recentes remontavam a apenas uma dupla de indivíduos malévolos – Dióscoro e Juvenal –, de modo que ações seletivas contra eles poriam tudo no seu devido lugar. No entanto, de modo realista, não era possível deixar o Segundo Concílio de Éfeso como declaração final da crença cristã, e isso deixou pouca alternativa em relação a um novo concílio. Pulquéria, sobretudo, queria uma defesa pública da ortodoxia, e o tempo todo ela foi a força motriz na modelagem do novo encontro.³¹⁸

Marciano e Pulquéria convocaram um novo concílio para setembro de 451, na terra santa de Niceia, e os preparativos começaram. As ameaças de invasão significaram, porém, que Marciano não considerou nem mesmo esse local tão próximo como seguro, e, assim, ordenou uma mudança para Calcedônia, nos subúrbios da capital. A localização ajuda a explicar o grande comparecimento, com talvez quinhentos bispos presentes, ao menos legalmente, embora, no mínimo, alguns estavam ali apenas através da ação de procuradores. Provavelmente cerca de trezentos estavam fisicamente presentes, sem contar assistentes e secretários. Além disso, significativamente para os trabalhos vindouros, uma grande minoria deles – cerca de cem bispos – tinha aprovado as decisões do Segundo Concílio de Éfeso e tinham muitos recuos e muitas autojustificativas a desempenhar.

O novo concílio se reuniu em 8 de outubro, casualmente num dia mais frio que o dos concílios anteriores. E outras lições foram aprendidas. Dessa vez, as forças imperiais protegeram o encontro, para impedir a influência de sequazes incômodos. Era um evento estritamente de bispos, sem rebanhos perambulantes de monges ou leigos.

A escolha do local foi importante. Sim, ficava convenientemente perto da cidade, mas o lugar também vangloriava sua localização como subúrbio do céu. As reuniões ocorreriam na igreja da mártir Eufêmia, e, portanto, de acordo com o pensamento da época, na sua presença

imediatamente. Desde seu martírio no início do século IV, Eufêmia tinha se tornado objeto de um culto milagroso popular, favorecido pela família imperial e pelas igrejas e cidades ao redor. A tumba era, pelo que dizem, cercada por um odor pesado e facilmente reconhecível de santidade, mas também possuía outras virtudes sobrenaturais. De vez em quando, a santa aparecia em sonhos para os bispos ou para outros seguidores favorecidos, e os convidava para colher um vinho fino do seu sangue sagrado. Conduzidos pelo arcebispo de Constantinopla, os visitantes ilustres podiam tocar as relíquias, usando uma esponja presa numa haste de ferro. Quando tiravam a esponja, achavam-na “coberta com manchas e coágulos de sangue”, e esse sangue era, em seguida, distribuído irrestritamente para os fiéis.³¹⁹ Os bispos estavam se reunindo na presença do sagrado: sem dúvida, Deus estava presente naquele lugar. No entanto, o sangue não jorrava, por assim dizer, em grande quantidade e de modo constante. Aparecia somente como um sinal de que o martírio foi satisfeito e desejava transmitir a bênção de Eufêmia, de modo que era uma maneira de testar a aprovação divina. E um cínico poderia afirmar que, se os organizadores quisessem reafirmar a doutrina por meio de um milagre ou aparição, um deles poderia ser arranjado com facilidade.

O Concílio de Calcedônia tinha dois grandes objetivos: revogar o Segundo Concílio de Éfeso e reverter seus efeitos políticos; e também rejeitar o falso ensinamento, tanto nestoriano como eutiquiano. O primeiro dia correspondeu à maior parte da tarefa de revogação, com um ataque direto contra Dióscoro como primeiro item da agenda. Os representantes de Leão I deixaram claro que não tomariam seus assentos se Dióscoro tomasse o seu.³²⁰

Os eventos começaram com a recitação dos horrores do concílio anterior e dos desmandos de Dióscoro. Eusébio de Dorileia declarou: “Fui injuriado por Dióscoro. A fé foi injuriada. O bispo Flaviano foi assassinado e, juntamente comigo, deposto injustamente por ele”.³²¹ Apelando ao imperador, Eusébio recordou os eventos do sínodo anterior. “Quisera que isso nunca tivesse acontecido, nem que com isso o mundo estivesse cheio de danos e tumultos!” Naquele encontro, ele relatou,

tendo reunido uma turba desordeira, e alcançado uma influência arrogante por meio de subornos, Dióscoro devastou, na medida em que esteve em seu poder, a religião piedosa dos ortodoxos, e estabeleceu uma doutrina errada de Eutiques, o monge, que foi desde o começo repudiada pelos papas... suas agressões contra a fé cristã e

contra nós são de grande magnitude.^{[322](#)}

As atas do Segundo Concílio de Éfeso foram lidas, com diversos participantes descrevendo as intimidações e as distorções que ocorreram na criação daquele registro. Flaviano foi reabilitado. Além dos crimes evidentes de Dióscoro, o delito que encabeçou a acusação foi que ele tinha insultado a dignidade de São Pedro, impedindo a leitura do Tomo de Leão I. Como o concílio acordou depois, tais pecados só podiam ter resultado da sujeição de Dióscoro às tentações de satã: “O adversário era como uma fera selvagem de fora da congregação, rugindo para si mesmo e incapaz de capturar qualquer pessoa, se o falecido bispo de Alexandria não tivesse se lançado como presa para ele”.^{[323](#)}

Embora não diretamente interessada na doutrina ou crenças de Dióscoro, o concílio deu oportunidade para diversos inimigos do patriarca relatarem suas histórias de opressão e injustiça, sofridas nas mãos do patriarca. O catálogo de atrocidades sugere a megalomania de um rei-deus helenístico, mais que de um pastor cristão. Supostamente, Dióscoro esmagava seus inimigos, sequestrando suas terras e propriedades, aplicando-lhes multas e cortando caprichosamente suas árvores. Quando os imperadores mandaram cereais para alimentar os famintos líbios, ele interceptara a carga e a vendera para seu próprio lucro. As histórias relatadas também indicam o poder que podia potencialmente ser aproveitado a partir do controle das doações de caridade e dos serviços sociais. Dióscoro, ouvimos dizer, tinha doações testamentárias de caridade desviadas para sustentar seu estilo de vida dissoluto, seu envolvimento em jogos de azar e relações sexuais com prostitutas: “Mulheres de má reputação chafurdavam o tempo todo na residência episcopal e nas suas banheiras”. “Até assassinatos foram cometidos sob incitação desse pregador incrível!”^{[324](#)}

Escrevendo para Marciano, o concílio concluiu que: “Nós, em sessão, procuramos a causa do tumulto que abalou o mundo, e descobrimos que o criador dele foi Dióscoro, ex-bispo de Alexandria”.^{[325](#)} Dióscoro foi deposto, juntamente com seus seguidores e aliados. Outros ex-seguidores conseguiram se adequar no devido tempo à nova ordem, incluindo Anatólio de Constantinopla e Máximo de Antioquia. Particularmente impressionante em suas habilidades de vira-casaca foi Juvenal, que tinha passado vinte anos conspirando junto com os alexandrinos, mas que, naquele momento, decidiu que não mantinha mais a teologia que havia reconhecido antes. Ele manteve seu patriarcado.

Louvando a vitória, no final da primeira sessão os bispos espontaneamente começaram a entoar o Triságio, a proclamação de Deus, o Três Vezes Santo:³²⁶

Ó Santo Deus, Santo e Forte, Santo e Imortal, tende piedade de nós.

Hagios o Theos, hagios ischyros, hagios athanatos, eleison himas.

Especialmente dada sua associação com o Concílio de Calcedônia, o hino depois tornou-se um dos mais populares e poderosos na tradição bizantina e ortodoxa oriental, sendo geralmente cantado nas tradições litúrgicas antigas do Oriente cristão. Mesmo hoje, escutá-lo ainda pode impressionar os ouvintes de qualquer tradição cristã ou, de fato, as pessoas de nenhuma fé religiosa consciente. No entanto, sua escolha no Concílio de Calcedônia foi importante. Embora o hino em si fosse antigo, tornou-se conhecido durante o recente terremoto de Constantinopla: ao que consta, uma criança ensinou as palavras para as pessoas antes de morrer. O Três Vezes Santo proclama uma confiança absoluta em Deus, antevista em pleno esplendor celestial, mas também celebra a intervenção divina nessa vida, um resgate milagroso da catástrofe, como, por exemplo, quando um império cristão é salvo de uma conspiração satânica.

Definindo a crença

Ao longo da semana seguinte, a agenda principal foi a definição de crença, que envolveu muito mais do que um simples repúdio do ensinamento da Natureza Única. Sem dúvida, Eutiques tinha de ser rejeitado, mas a maioria dos participantes também rejeitou qualquer coisa que pudesse ser considerada nestoriana, ou muito favorável às ideias das Duas Naturezas. Quando o concílio proferiu expressões de indignação contra Nestório, como regularmente fez, não foi somente uma tentativa superficial de proporcionar equilíbrio. Nem foi um stratagema para desviar a atenção de uma agenda antimonofisista generalizada. Se pudermos falar de um sentimento dominante na Calcedônia, este rejeitou completamente Dióscoro, mas venerou seu predecessor, Cirilo. De forma significativa, diversos bispos ficaram nervosos a respeito de qualquer tentativa de emitir uma nova profissão de fé além das dos Concílios de Niceia e o Primeiro de Éfeso, certamente porque aqueles documentos se

prestavam de modo muito satisfatório à interpretação da Natureza Única.³²⁷

O quão hostis ao pensamento nestoriano os bispos realmente estavam ficou evidente quando Teodoreto, teólogo antioqueno, entrou na reunião. Quando ele apareceu, “os bispos mais devotos do Egito, da Ilíria e da Palestina exclamaram: ‘Tenha piedade, a fé está sendo destruída. Os cânones o excluem! Expulsem-no! Expulsem o professor de Nestório’”. Os egípcios foram além (como sempre): “Não o chamem de bispo!”, gritaram. “Ele não é um bispo. Expulsem o inimigo de Deus! Expulsem o judeu!” Nesse contexto, “judeu” não era meramente um termo pejorativo, mas se referia ao foco de Teodoreto sobre a natureza humana de Cristo, o que o tornava um ebionita, um judaizante. Eles continuaram: “Excluimos Cirilo se admitirmos Teodoreto”. Em resposta, os bispos orientais bradaram suas próprias imprecações contra Dióscoro, o assassino, mas, de forma significativa, em relação aos seus crimes terrenos, e não em relação às suas doutrinas.³²⁸

Ainda temos as atas dessa conferência de mais de mil e quinhentos anos atrás; atas que registram tergiversações e desacordos com muitos detalhes. E, daquela vez, os escribas registraram com exatidão, e ninguém quebrou os dedos de alguém numa tentativa de se apossar de suas canetas. Só para dar um exemplo do tom do debate, podemos considerar um diálogo da quarta sessão, em 17 de outubro, quando o concílio decidiu forçar os clérigos egípcios a se desligarem de Dióscoro.³²⁹ O corpo principal de bispos egípcios assinou uma declaração que pareceu bastante ortodoxa, mas não foi longe o suficiente para satisfazer os padres reunidos, que advertiram que eles não rejeitaram explicitamente Eutiques, nem aceitaram o Tomo de Leão I. O conflito era letalmente delicado. Os egípcios se desesperaram para não adotar uma posição pública que pudesse ser usada contra eles quando voltassem ao Egito. Por outro lado, na Calcedônia, eles estavam nas mãos de autoridades imperiais, que exigiam um repúdio completo contra qualquer coisa ligada a Dióscoro ou ao Segundo Concílio de Éfeso.

Para os egípcios, a única solução foi decidir não decidir. Quando pressionados a emitir uma declaração doutrinal mais transparente, o principal bispo egípcio objetou, citando questões procedimentais. “Não”, ele contestou, “o Concílio de Niceia declarou que o clero egípcio tem de seguir a orientação do patriarca de Alexandria, mas a remoção de Dióscoro deixou o cargo vago. Se vocês não se importarem, vamos esperar um novo beneficiado e pedir sua opinião antes de darmos a

nossa”. A hostilidade cresceu, ainda mais porque os outros participantes quase não tinham perdoado a intimidação egípcia no Segundo Concílio de Éfeso:

Eusébio de Dorileia: Eles estão mentindo!

Florêncio de Sardes: Deixe que eles provem o que dizem.

Todos os bispos: Se as crenças deles não são ortodoxas, como eles podem eleger um bispo?

Os egípcios: A discussão é a respeito da fé.

Cecrópio: Eles não sabem no que acreditam. Estão dispostos a saber?

Acácio de Ariarateia: Da mesma forma que em Éfeso, eles misturaram tudo e escandalizaram o mundo. Ou seja, o objetivo deles, agora, é tumultuar essa grande e sagrado concílio³³⁰.

Os egípcios literalmente se atiraram ao chão para implorar que não fossem forçados a assinar o Tomo de Leão I. Como eles disseram – conhecendo as condições egípcias muito melhor do que seus ouvintes: “Não seremos mais capazes de viver na província... Seremos mortos. Tenham piedade de nós”. Eles não estavam exagerando.

Essa atmosfera dificultou qualquer tentativa de se chegar a uma fórmula referente à crença, já que as diversas facções dificilmente podiam ser conciliadas. Elas tinham de elaborar um texto que ecoasse Cirilo, ainda que sem algumas das posições radicais que ele tinha logrado nos últimos estágios do seu ataque contra Nestório. Qualquer compromisso teria de louvar Cirilo e sua bendita memória, enaltecendo seus escritos, mas deixando que os leitores individuais decidissem que trechos daquela variada correspondência poderia, de fato, estar sob discussão. No final, o concílio adotou uma posição comum, que se baseou em uma das cartas mais moderadas de Cirilo para Nestório, no pacto de Cirilo com Antioquia em 433, e no Tomo de Leão I. Na sessão de 17 de outubro, o concílio aceitou “A Regra de Fé, como contida no Credo de Niceia, confirmada pelo Concílio de Constantinopla, exposta em Éfeso por Cirilo, e apresentada na Carta do Papa Leão I quando ele condenou a heresia de Nestório e Eutiques”.³³¹

Em 22 de outubro, o concílio realizou a quinta sessão, incluindo o ponto mais crítico de todo o encontro. Os debates resultantes foram confrontos genuínos a respeito de questões significativas de crença. Os

trabalhos começaram com a leitura de uma minuta da declaração de doutrina, que foi deliberadamente excluída das atas. Os participantes do concílio sabiam que teriam de trabalhar muito para convencer os críticos a respeito da declaração que no fim tinha de alcançar o consenso, sem terem de argumentar a respeito de cada fase do debate ao longo do caminho. Mas a minuta tinha problemas. Notavelmente, não incluiu a palavra *Theotokos*, portadora de Deus, que era um símbolo do pensamento de Cirilo e uma barreira a quaisquer concessões a Nestório. Dado o número de apoiadores, a palavra foi acrescentada por consenso expressivo.³³²

De longe a parte mais sensível do debate dependia da questão de se Cristo estava *dentre* Duas Naturezas [*ek duo physeon*] ou *em* [*en*] Duas Naturezas. Quase certamente, a minuta utilizou “dentre”, termo que podia ser interpretado de diversas maneiras, e que era, simultaneamente, sua virtude e seu risco. Um monofisista verdadeiro podia afirmar satisfeito que Cristo vinha de duas naturezas, que, depois, se juntavam em uma: Eutiques acreditava exatamente nisso. Falar sobre *em* Duas Naturezas não oferecia essa brecha, e expressava claramente que as duas naturezas existiam depois da união. Essa era a posição de Leão e dos ocidentais, e da escola antioquena, e foram os romanos e os antioquenos que insistiram que a minuta proclamasse “em”, em vez de “dentre”.

Os protestos deles desencadearam uma reação furiosa da maioria dos bispos, que gritaram em oposição aos nestorianos, os “lutadores contra Deus”. Quando os romanos ameaçaram realizar um novo concílio na Itália, alguns bispos reagiram com gritos que, grosso modo, se traduzem como: “Então, voltem para a Itália! Não precisamos de nestorianos aqui”. Outros berros registrados – “aclamações” é o termo técnico – são importantes pelo que indicam a respeito do ódio contínuo a respeito de qualquer coisa que soasse vagamente nestoriana. “A augusta expulsou Nestório”, alguns gritaram; isto é, lembrem-se que Pulquéria assumiu o papel principal nesse conflito, e não devemos fazer nada que traga Nestório de volta. “Expulsem os heréticos! A Virgem Maria é Theotokos... Expulsem os nestorianos! Cristo é Deus!”³³³

A questão envolvendo *ek* e *en* quase arruinou uma conferência que parecia tão obviamente destinada ao sucesso. A unidade foi salva somente pela intervenção dos funcionários imperiais, que não queriam lidar com uma divisão catastrófica da Igreja num momento em que as fronteiras estavam à beira do colapso. Eles também estavam

determinados a ver algum tipo de declaração oficial resultante do concílio, para reforçar a jactância de Marciano de ser o novo Constantino. Se Constantino tinha dado ao mundo o Credo de Niceia, Marciano merecia um registro comparável, ao menos uma definição calcedônica, ou até mesmo um credo integral. Pressionando firme pelo compromisso, os funcionários criaram uma comissão para conciliar as definições da minuta, e asseguraram que esse texto tivesse forte representação de Roma e da Síria. Durante os trabalhos, os agentes imperiais lembraram aos bispos que eles já estavam de acordo em relação a documentos baseados na concepção de “em Duas Naturezas”. Além disso, certamente uma referência a *Theotokos* no texto revisado demonstrou que nada nestoriano foi pretendido.³³⁴

De má vontade em muitos casos, os bispos chegaram a um acordo; 452 bispos assinaram o documento; um texto muito maior do que o concebido no Concílio de Niceia ou no Primeiro e Segundo Concílios de Éfeso, e com uma abrangência geográfica que justificou plenamente as reivindicações do concílio referentes ao status ecumênico.³³⁵ Esse amplo apoio deu peso notável à Definição que foi emitida naquele momento.

Proclamando a fé

Primeiro, o concílio recapitulou as crenças expressas nos três primeiros concílios. Como disseram, essas declarações foram bastante claras, mas o diabo estava sempre tentando subverter a Igreja.³³⁶ Diversas confusões tinham resultado desde então, incluindo aquelas dos nestorianos, mas o problema maior e mais premente eram os crentes da Natureza Única, como Eutiques. A iniquidade deles estava em “gerar confusão e mistura, e conceber negligentemente que a natureza da carne e da divindade é a mesma coisa, sustentando que a Natureza divina do Único Gerado é, por mistura, capaz de sofrimento”.³³⁷ Em vez disso, o concílio considerou os escritos de Cirilo e Leão I como consagrados. O Tomo foi muito louvado:

se opõe aos que dividem o mistério da revelação em um Duo de Filhos; repele na assembleia sagrada os que ousam dizer que o Ente Supremo do Único Gerado é capaz de sofrimento; resiste aos que imaginam uma mistura ou confusão relativa às duas Naturezas de Cristo; afugenta os que imaginam que sua forma de um criado é de uma substância celestial ou alguma outra do que aquela que foi tirada de nós; e

excomunga os que falam estupidamente a respeito das duas Naturezas do nosso Senhor antes da união, concebendo que após a união havia somente uma.^{[338](#)}

O concílio declarou sua crença em:

o mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, simultaneamente completo em divindade e completo em humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, consistindo também numa alma e num corpo razoáveis; de uma substância com o Pai quanto à sua divindade, e, ao mesmo tempo, de uma substância conosco quanto à sua humanidade; como nós em todos os aspectos, com exceção do pecado; quanto à sua divindade, gerado do Pai antes dos séculos, mas, no entanto, quanto à sua humanidade gerada, para nós homens e para nossa salvação, de Maria, a Virgem, a portadora de Deus [*Theotokos*].

A respeito da questão das Naturezas, a definição expressou fé em:

um e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, Único gerado, reconhecido em duas Naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação; a distinção das Naturezas não sendo de forma alguma anulada pela união, mas, mais precisamente, as características de cada Natureza sendo preservadas e se reunindo para formar uma pessoa e subsistência, não divididas ou separadas em duas Pessoas, mas uma e o mesmo Filho e Único gerado, Deus, o Verbo, Senhor Jesus Cristo.^{[339](#)}

Os bispos reunidos gritaram: “Essa é a fé dos padres: ... essa é a fé dos apóstolos: por ela nós todos permanecemos: desse modo, nós todos acreditamos”. Então, a carta foi posta sobre o altar de Eufêmia e, supostamente, levada daquele lugar para o céu. Conforme o concílio relatou a Leão I,

Foi Deus quem trabalhou, e a triunfante Eufêmia quem coroou o encontro no que diz respeito ao casamento, e quem, assumindo nossa definição de Fé como sua própria declaração, apresentou-a ao seu Noivo, por meio do nosso Imperador mais religioso e da nossa Imperatriz amante de Cristo, aplacando todo o tumulto dos oponentes e estabelecendo nossa confissão da Verdade como aceitável para Ele.^{[340](#)}

Definições

Mas o que Eufêmia aprovou exatamente? Algo tornou essa declaração tão valiosa que ela permaneceu em vigor até hoje em dia. Se não foi o final de uma história, proporcionou uma fundação sólida para todo o desenvolvimento futuro. Por mais intrincado que o texto calcedônico pareça, recompensa uma leitura mais atenta. Examinado com mais atenção, apreciamos o quão poderosas são as ideias expressas, e quão econômicas. A Declaração de Independência dos Estados Unidos oferece um bom paralelo, concentrando uma grande abundância de ideias num espaço muito pequeno. E como a Declaração, a Definição não pode ser avaliada a não ser como um comentário compactado de uma longa história anterior, que é apenas aludida num breve documento. Em grego, a Definição se resume a cerca de duas centenas de palavras.

A Definição Calcedônica confronta diversas posições teológicas rivais dos dois séculos anteriores e as rejeita, muitas vezes com comentários breves, que satisfazem possíveis objeções relativas à ortodoxia. Considere-se, por exemplo, a frase “de uma alma razoável [racional]”, isto é, *psyches logikes*. O que significa? Alguém sugeriu alguma vez que Jesus não teve uma alma racional? Sim, de fato, sugeriu. Apolinário o fez, realmente, e disse que a Encarnação envolveu nada mais do que uma alma animal, irracional (*psyche alogos*), que assumiu um corpo humano que foi preenchido pelo Logos de Deus.

O texto também visou Nestório, ou ao menos as ideias nestorianas, como foram caricaturadas em Éfeso. “Nosso Senhor Jesus Cristo” era, sem dúvida, tanto Deus quanto homem,

completo em divindade e completo em humanidade,
verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem
consistindo de uma substância (*homoousion*) com o Pai quanto à sua divindade,
e, ao mesmo tempo, de uma substância (*homoousion*) conosco quanto à sua humanidade;
como nós em todos os aspectos, com exceção do pecado;
quanto à sua divindade, gerado do Pai antes dos séculos.

Mas e o título de *Theotokos*, a Mãe de Deus? O que dizer de todos os absurdos a respeito de Deus como bebê? Cristo, “nesses últimos dias para nós homens e para nossa salvação, nasceu da Virgem Maria, a Mãe

de Deus *de acordo com sua humanidade (kata ten anthropoteta)*". O trecho final é decisivo. Para citar novamente Philip Schaff: "Maria era a mãe não simplesmente da *natureza* humana de Jesus de Nazaré, mas da *pessoa* [divina/humana] teantrópica de Jesus Cristo; no entanto, não da eterna divindade dele... mas da pessoa encarnada dele, ou o Logos unido à humanidade".^{[341](#)}

A Definição prossegue e explica como as duas naturezas devem ser consideradas, em palavras que condenam Eutiques de modo inequívoco. Na realidade, afirmam os padres calcedônicos, as duas naturezas são

[unidas] sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação
(*asyngchyτος, atreptos, adiairetos, achoristos*)

a distinção das Naturezas (*physeon*) não sendo de forma alguma anulada pela união,

mas, mais precisamente, as características de cada Natureza sendo preservadas e coincidindo em uma Pessoa (*prosopon*) e em uma Subsistência (*hipostasin*)

não divididas ou separadas em duas Pessoas (*prosopa*)

mas uma e o mesmo Filho e Único gerado, Deus, o Verbo, Senhor Jesus Cristo.^{[342](#)}

Os quatro termos "sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação" podem parecer um canto ou hino ritual, mas transmitem peso real em termos das alternativas excluídas. Expressar essa frase não dava chance de reconhecer Cristo como deus-homem misturado, cuja carne não era carne real. Nem as duas naturezas podiam ser divididas em "dois Cristos".^{[343](#)}

Nova e Velha Roma

Outros assuntos também foram tratados, incluindo a reabilitação de Teodoreto e Ibas, o que representou uma pílula amarga para a maioria dos participantes. O próprio Teodoreto teve de fazer concessões importantes para ser reabilitado. Embora entendesse que as realidades políticas o forçaram a anatematizar Nestório, teve de ser pressionado e induzido a dizer as reais palavras. Mas ele acabou dizendo e foi reabilitado. A reabilitação de Domno, deposto no Segundo Concílio de Éfeso, chegou perto de criar outra crise potencial. Em Antioquia, o

sucessor de Domno foi Máximo, mas este insistiu no processo de ser ordenado legitimamente, e a ideia de dois requerentes igualmente qualificados era apavorante. Os dois homens iriam pleitear a sé, criando outro cisma? Felizmente, Domno, como sempre, ficou satisfeito em aceitar um acordo que evitou o confronto ou aborrecimentos, de modo que recebeu uma pensão e uma honrosa aposentadoria.³⁴⁴

Ainda mais litigiosas no longo prazo foram as decisões em relação à hierarquia e ao status de outras grandes sés, incluindo Jerusalém, agora um patriarcado. Em 26 de outubro, Juvenal e Máximo de Antioquia anunciaram um pacto em que Jerusalém teria as três províncias da Palestina. Antioquia mantinha as regiões que ocupariam atualmente os países do Líbano e da Jordânia.³⁴⁵

O cânone do concílio elevou o status e os privilégios de Constantinopla, que recebeu privilégios especiais porque era a cidade imperial, indicando paridade com Roma. O novo concílio recordou que a assembleia em Constantinopla, em 381, “concedeu com justiça privilégios para o trono da antiga Roma, porque era a cidade real”. No entanto, aqueles mesmos bispos “deram privilégios iguais [*isa presbeia*] para o mais sagrado trono da Nova Roma, decidindo merecidamente que a cidade que é honrada com a soberania e o Senado, e desfruta de privilégios iguais ao da velha Roma imperial, deve, em termos eclesiásticos, também ser engrandecida como ela é, e ser ranqueada logo depois de Roma”. O Concílio de Calcedônia proclamou Constantinopla como o segundo patriarcado, e a tornou um tribunal de recursos dos sínodos provinciais. O patriarca também recebeu o direito de ordenar os metropolitanos das regiões vizinhas – Ponto, Ásia e Trácia – e, potencialmente ainda mais significativo, os bispos daquelas dioceses que estavam “entre os bárbaros”. Num momento de esforço missionário em grande expansão na Europa oriental e na Ásia ocidental, essa cláusula proporcionou a Constantinopla a base de um imenso império eclesiástico.³⁴⁶

O papa Leão I ficou preocupado com tudo isso, e tentou anular sem sucesso o novo cânone sobre o status de Constantinopla. Roma sempre ficava nervosa a respeito de qualquer tentativa de elevação de outras sés para perto do seu nível. Quem sabe se, em algumas décadas, outro concílio colocaria a capital imperial numa hierarquia igual a Roma, ou mesmo superior? Além disso, elevar o status de Constantinopla significava rebaixar o de outras sés antigas, como Antioquia e Alexandria. Leão I reafirmou os direitos apostólicos de cada sé, independentemente

dos desmandos de bispos individuais. Sim, Dióscoro havia se comportado de modo abominável, mas mesmo assim “a Sé de Alexandria não pode perder a dignidade que mereceu por meio de São Marcos, o evangelista e discípulo do bendito Pedro, nem pode o esplendor de Igreja tão grande ser obscurecido pelas nuvens de outras... A Sé está numa base diferente para os detentores dela”. Nem a Igreja de Antioquia deve ser rebaixada de posto. Foi ali que “em primeiro lugar, numa pregação do bendito apóstolo Pedro, o nome cristão se originou”, e Leão I não estava disposto a tolerar qualquer desrespeito a Pedro. Antioquia nunca deveria ficar abaixo do terceiro lugar. “Nunca”, claro, é um tempo muito longo, e assumido literalmente, Leão I estava sugerindo que essas honras deviam se aplicar mesmo quando Antioquia – ou a própria Roma – fosse um sítio arqueológico desabitado.³⁴⁷

Leão I também declarou que um bispo cristão não devia perseguir status e glória tão avidamente como Anatólio de Constantinopla estava fazendo, especialmente quando seu próprio histórico pessoal deixava muito a desejar. Afinal, Anatólio só tinha alcançado a posição ortodoxa após se comprometer completamente sob o regime anterior. Ele só tinha o ofício por causa do assassinato do santificado Flaviano. Leão I preconizou: “Que ele entenda o homem que o sucedeu, e expulse todo o espírito de orgulho; que ele imite a fé de Flaviano, a modéstia de Flaviano, a humildade de Flaviano, que o elevou direto à glória do confessor”. Por muitos motivos, Constantinopla devia praticar humildade muito maior.³⁴⁸

Depois de Calcedônia

Em primeiro de novembro, o Concílio de Calcedônia terminou com uma grande sessão, na presença de Marciano e Pulquéria, e o estado de ânimo era arrebatador. Marciano foi saudado como o “segundo Constantino”. No entanto, independentemente da reputação desse concílio na história, naquele momento, o concílio pareceu menos uma finalização do que um estágio num processo. Em pouco tempo, os diversos participantes teriam muitas outras preocupações.³⁴⁹

Para a corte imperial, a Calcedônia ofereceu apenas um alívio temporário. A família imperial estava muito dividida, pois Eudócia, cunhada de Pulquéria, favorecia fortemente a causa monofisista e desprezava os oportunistas que aceitavam a nova ordem.

Posteriormente, os simpatizantes a consideraram quase uma santa, e João de Nikiu, do Egito, forneceu esse obituário:

A imperatriz Eudócia foi para seu descanso na sagrada Jerusalém, plena de bons trabalhos e de fé pura. E ela se recusou a se comunicar com Juvenal, bispo de Jerusalém, e com os homens que se reuniram em Calcedônia, pois sabia que eles mudaram a fé verdadeira dos nossos santos Padres e dos imperadores ortodoxos.

João de Nikiu, por outro lado, forneceu o obituário mais descortês a respeito de Marciano, e se regozijou de forma indecente com a gangrena dele (“seus pés apodreceram e ele morreu”). Pulquéria morreu em 453.^{[350](#)}

Na época da morte de Marciano, Roma fora saqueada mais uma vez; nessa oportunidade, pelos vândalos (455), e o império do Ocidente foi deixado imensuravelmente mais fraco. Com a dinastia teodosiana perto da extinção, a seleção dos imperadores foi deixada inteiramente para o comandante militar Aspar, que, pelo menos, escolhia homens competentes. O sucessor oriental de Marciano foi Leão, um militar competente, que teve sucesso em manter a maior parte dos territórios do império do Oriente fora das mãos dos bárbaros.

Podemos achar que os imperadores romanos dessa época estavam completamente focados na simples sobrevivência, mas, nos trinta anos seguintes ao Concílio da Calcedônia, muitas das questões enfrentadas pelos imperadores orientais envolveram debates teológicos. Protestos furiosos contra o concílio se alastraram através do Oriente Médio. O grau de reação pode parecer estranho quando consideramos o quão expressivamente o concílio se inspirou no pensamento de Cirilo, mas aquele era um mundo mental em que mesmo a menor concessão ao erro em questões tão essenciais era uma traição contra a substância total da verdade cristã. Além disso, os crentes da Natureza Única ficaram muito decepcionados. Ainda recentemente, em 450, tiveram todos os motivos para acreditar que dominavam absolutamente a Igreja e o império, mas, de repente, viram-se forçados a transigir, a aceitar a frase provocativa “em Duas Naturezas”. Do ponto de vista monofisista, a ortodoxia calcedônica era cristã só no nome e na aparência externa, e as palavras calcedônico e nestoriano eram praticamente idênticas. Um império que aceitava as posições calcedônicas não era cristão; um fato demonstrado repetidas vezes por meio das perseguições infligidas contra os crentes

verdadeiros, que aceitavam a Natureza Única.^{[351](#)}

No Egito e no Oriente Próximo, muitos consideravam o Concílio de Calcedônia tão repugnante quanto os católicos/ortodoxos consideravam o Sínodo dos Ladrões de Éfeso. O ressentimento desencadeou uma guerra civil em muitas igrejas, quando o baixo clero, e, em particular, os mosteiros, rebelaram-se contra os bispos complacentes. A vida de São Pedro, o Ibério, resume essas reações:

Foi então que a apostasia de todos aqueles bispos cismáticos, sancionada pelo ímpio Tomo do Papa Leão, e ajudada pela adoção da doutrina escandalosa de Nestório, resultou em Dióscoro, chefe dos bispos do Egito e zeloso combatente da verdade, sendo levado ao banimento; enquanto Juvenal, que ostentava o título de bispo de Jerusalém, assinava o ato de apostasia, e, com isso, assumiu o papel do traidor Judas.^{[352](#)}

Alguns dos monges que estiveram na Calcedônia voltaram para a Palestina e para o Egito determinados a provocar confusão. Juvenal poderia ter feito sua paz com o regime, mas quando ele viajou para Constantinopla, os adversários promoveram um golpe na sua diocese de Jerusalém, nomeando Teodósio como bispo rival. Linhas-duras anticalcedônicos como Pedro, o Ibério, serviam em outras sés palestinas. Alarmado com o cisma emergente, Marciano enviou Juvenal de volta com urgência para restaurar a ordem.^{[353](#)} Ou, como o biógrafo de Pedro interpretou a questão: o problema podia remontar a satã, “aquele príncipe dos renegados e arquiconselheiro dos apóstatas”, que não era capaz de suportar ver a Igreja seguindo tal rumo.

Consequentemente, Juvenal procurou o monarca que, naquele momento, tinha as rédeas de governo, isto é, o imperador Marciano, que, de imediato, escutou as ordens do diabo, e Juvenal o incitou a emitir um decreto depondo os bispos virtuosos, que foram nomeados em todas as cidades da Palestina pelo patriarca apostólico Teodósio. Em caso de resistência, eles seriam expulsos à força de suas sés e mortos, enquanto o patriarca Teodósio era condenado à morte.^{[354](#)}

Marciano – ou satã, como preferirmos ler – teve êxito em manter o controle, mas com um alto custo para a ordem pública.

Alexandria em chamas

O Concílio de Calcedônia teve suas piores consequências no Egito, onde a queda de Dióscoro abalou o regime quase faraônico construído nos 150 anos anteriores. Não só na precedência titular, Constantinopla naquele momento estabeleceu-se como o segundo patriarcado, assumindo a liderança em relação à Alexandria, e essa predominância se tornou ainda mais evidente nas décadas seguintes.

A própria Alexandria mergulhou na desordem política e religiosa. Mesmo uma simples lista de patriarcas indica o contraste agudo em relação à longa estabilidade da era anterior, quando os beneficiados mantinham seus postos de forma segura por décadas, capazes de evitar todos e quaisquer desafios. Desde então e até o fim do século, a história do patriarcado de Alexandria foi um série prolongada de deposições e insurgências, exílios e restaurações. A única constante era a batalha essencial entre as concepções calcedônicas do império e seus agentes contra a fé na Natureza Única da massa egípcia.

A crise crescente é relatada em *The History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* (*A história dos patriarcas da Igreja copta de Alexandria*), compilada pela Igreja copta. De acordo com os registros oficiais, Cirilo, o “patriarca sagrado”, foi sucedido por Dióscoro, que

sofreu intensa perseguição da fé ortodoxa, nas mãos do príncipe Marciano e da sua mulher; e eles o baniram da sua sé, por meio da ação parcial do Concílio de Calcedônia e sua subserviência à vontade do príncipe e da sua mulher. É por esse motivo que os membros daquele concílio e todos os seguidores do seu credo corrupto são chamados de melquitas, pois seguem a opinião do príncipe e da sua mulher, na proclamação e renovação da doutrina de Nestório.^{[355](#)}

Dióscoro morreu no exílio, em Paflagônia (Ásia Menor), em 454, mas seus simpatizantes – o grupo copta ou egípcio – nunca perderam a esperança. Diversos bispos egípcios tinham passado para o lado imperial no Concílio de Calcedônia e naquele momento tentavam eleger um patriarca calcedônico: Protério. No entanto, os legalistas imperiais representavam somente uma minoria, e a eleição foi considerada uma tentativa de impor um forasteiro impopular. A consequência foi um “tumulto muito grande e intolerável”, que expôs o pior de Alexandria.^{[356](#)} Um protesto irrompeu numa manifestação no teatro, quando as facções

começaram a gritar slogans: “Viva Dióscoro e os ortodoxos! Chutem o traseiro de Protério! Expulsem o Judas!’ Eles exigiam o regresso do piedoso Dióscoro do seu injusto exílio, e a expulsão de Protério, o anticristo e lobo voraz, o novo Caifás. Os soldados entraram em ação, matando muita gente na confusão”.³⁵⁷

Um visitante descreveu a cena em outra ocasião, quando egípcios procuraram defender os dogmas principais da verdade cristã: “Ele viu o povo avançando em massa contra os magistrados: quando a tropa tentou reprimir o tumulto, o povo começou a atacá-la com pedras, fazendo-a recuar e buscar refúgio no antigo templo de Serápis, tomado de assalto pelos manifestantes, que queimaram o exército vivo”.³⁵⁸ O imperador reagiu enviando dois mil soldados, um empenho importante numa época em que eles podiam ter melhor uso nas fronteiras. No entanto, mesmo essa intervenção só incitou novos problemas, pois os soldados se comportaram como se estivessem numa cidade conquistada, com direitos irrestritos de estuprar as mulheres locais. As forças armadas conduziram um regime bastante repressivo, limitando o suprimento de alimentos e negando o acesso aos banhos e espetáculos públicos, que eram a base de toda vida social. O estado de sítio foi abrandado depois de algum tempo, mas o descontentamento persistiu.³⁵⁹

Desde 454, os coptas mantiveram um patriarcado distinto e uma hierarquia paralela, escolhendo o monge Timóteo como seu chefe. Ele era um homem de compleição miúda, conhecido como Eluro, que pode significar “gato”, mas, nesse caso, provavelmente sugere “fuiinha”. Suas raízes também estavam firmemente fixadas na tradição alexandrina, pois ele foi ordenado por Cirilo e tinha acompanhado Dióscoro no Segundo Concílio de Éfeso. No entanto, o Fuiinha era uma figura muito poderosa por seu próprio mérito, que exerceu influência muito além do próprio Egito, e que preparou o terreno para a criação da posterior Igreja monofisista independente. Em diversas circunstâncias, ele sem dúvida foi tão famoso quanto cada um dos seus predecessores no mundo cristão mais amplo.³⁶⁰

Depois da morte de Marciano, em 457, os alexandrinos se levantaram contra Protério, quando “o povo temente a Deus respirou de novo, e deu graças ao nosso Cristo Redentor”. Eles acharam bispos para proclamar Timóteo, o Fuiinha, como patriarca, e, por mais que tentassem, os militares não conseguiram manter a ordem. As forças imperiais invadiram a igreja que era a sede da oposição, onde “mataram muitos leigos, monges e freiras. Como a multidão não pode suportar isso, ficou

inflamada com o ardor do martírio e resistiu dia a dia à soldadesca, com todo o derramamento de sangue da guerra civil”. ³⁶¹ Dessa vez, o exército não pode salvar Protério de receber a dádiva divina do martírio:

Alguns dos alexandrinos, por instigação de Timóteo... mataram Protério quando ele apareceu, enfiando uma espada nas suas entranhas, depois que ele tinha buscado refúgio no sagrado batistério. Pendurando o corpo por meio de uma corda, o exibiram ao público num bairro chamado Tetrapylum, caçoando e gritando que a vítima era Protério; e, depois de arrastá-lo através de toda a cidade, jogaram-no nas chamas; nem mesmo se privaram de provar seus intestinos, como bestas predadoras.

Por outro relato, “deixaram-no na estrada, como um porco ou um cachorro, com o que ele se assemelhava em suas maneiras e ferocidade”. ³⁶²

Os simpatizantes calcedônicos ficaram chocados tanto pela época do assassinato (Páscoa) como pelo lugar. Mesmo bárbaros e selvagens respeitavam o batistério, eles escreveram. Embora os pagãos não fossem capazes de entender a teologia do batismo, sem dúvida, reconheciam seu poder espiritual. As raízes do crime não foram difíceis de se encontrar. “De todas essas transações, Timóteo foi o culpado, e o construtor hábil do plano do dano”. O papa Leão I nunca perdoou Timóteo pelo assassinato. Ele o comparou a Caim e o chamou de parricida, um assassino do pai, o que era *sacrilegus* ou *impius*; no pensamento romano, ambos os termos de condenação suprema, e certamente merecedores da pena de morte. ³⁶³ Os coptas, é claro, tiveram uma memória muito diferente do assunto, e glorificaram o Fuinha como um sofredor virtuoso da fé. De acordo com uma história, um governador que o maltratou “foi devorado pelos vermes e morreu”; uma frase que recorda a morte do rei Herodes. Isso era o que acontecia a senhores terrenos que perseguiram apóstolos de Deus. ³⁶⁴

Até onde o Fuinha estava disposto a ir permanece uma questão aberta ao debate, mas, em 458 – o ano seguinte ao assassinato de Protério –, Anatólio de Constantinopla morreu violentamente, provavelmente assassinado por partidários intransigentes de Dióscoro e Timóteo. Os alexandrinos odiavam Anatólio como um filho nativo que tinha traído sua Igreja natal. Pior, o próprio Timóteo tinha anteriormente o descrito como um “irmão”, que não deve ser assumido literalmente, mas indica o quão próximo foi o relacionamento antes do violento racha. Anatólio tinha

traído Dióscoro, pai comum deles. Se Timóteo foi ou não responsável pelo assassinato, ele não o condenou. As disputas sanguinárias de Alexandria não reconheciam limites geográficos e não conheciam datas de vencimento.^{[365](#)}

Leão, o novo imperador, depôs o Fuinha, substituindo-o por outro Timóteo, ortodoxo, que se manteve no ofício sem interrupções até sua morte, em 481. No entanto, o novo patriarca de credo calcedônico sempre teve consciência da sua frágil posição. Seu nome, *Salofakiolos*, significa algo como Chapéu Oscilante, indicando que, da mesma forma que um chapéu não se ajusta a cabeça de alguém, ele não era bem-vindo naquela função. Timóteo, o Fuinha, seu esperto rival copta, estava sempre atuando nos bastidores como “patriarca secreto”.^{[366](#)}

Roma

Se os concílios arruinaram a sé de Marcos, eles fortaleceram muito os sucessores de Pedro. Poucas figuras da Antiguidade tardia desfrutaram de uma vida mais ativa do que a de Leão I, ou uma que envolveu tantos grandes eventos. Em outubro de 451, ele tinha assegurado uma vitória política decisiva, mas talvez seu maior triunfo ainda estivesse por vir. Por mais amedrontadores que Dióscoro ou Eutiques pudessem ter sido, nenhum era igual a Átila, que ameaçava fazer sua própria visita a Roma. Pouco antes do Concílio de Calcedônia, e desconhecido para os participantes, os romanos e as forças aliadas derrotaram Átila na batalha dos Campos Catalúnicos, provavelmente na atual Châlons, na França. Essa batalha foi ainda mais histórica porque, pela primeira vez na história, uma força predominantemente cristã lutou contra um invasor pagão. A lenda transformou a batalha numa precursora das Cruzadas medievais, com um grande general, Aécio, enaltecido como um guerreiro da civilização cristã. No entanto, Átila não foi aniquilado, e, no ano seguinte promoveu uma invasão contra a Itália, ainda usando a desculpa do pedido de casamento pela princesa Honória.^{[367](#)}

A pedido de Marciano, Leão I acompanhou uma delegação até Átila para implorar pela cidade. Por qualquer motivo, Átila se afastou de Roma, uma retirada que foi usada na lenda e na arte como resultado de uma intervenção milagrosa de poderes celestiais, evocados por Leão I: no Renascimento, Rafael pintou a cena para comemorar um dos maiores momentos da história papal. Átila, de acordo com o relatado, “ficou tão

impressionado com a presença do grande sacerdote que ordenou que seu exército desistisse da campanha militar e, depois de ter prometido a paz, partiu para além do Danúbio”. Não precisamos acreditar nas aparições santas para ficarmos impressionados com a coragem de Leão I, e com a determinação para defender sua cidade e Igreja contra adversidades impressionantes. Embora ele não fosse o único homem da delegação, a história recorda Leão I como o salvador de Roma.^{[368](#)}

A salvação de Roma durou exatamente três anos. Leão I, infelizmente, nunca ocupou o posto de imperador romano do Ocidente, uma função na qual teria se distinguido. Naquela época, o beneficiado era o imprestável Valentiniano III, cujo regime só sobreviveu graças aos serviços leais de generais como Aécio. No entanto, Aécio tinha rivais na corte, e o favorito Máximo convenceu o imperador de que seu fiel general estava se tornando perigosamente popular. Consequentemente, Valentiniano matou pessoalmente Aécio, apunhalando-o. Um cortesão se atreveu a repreender o imperador: “Meu senhor, não sei o que exatamente o moveu a fazer isso, mas sei que o senhor agiu como um homem que usou sua mão esquerda para cortar sua direita”.^{[369](#)}

O assassinato desencadeou uma sequência de eventos que merece registro, pois dá uma ideia do caos político total da Itália daquele tempo, no meio do qual Leão I se sobressaiu como uma espécie de farol de sensatez. Máximo matou Valentiniano, tomando Eudóxia, a mulher do seu predecessor, como sua esposa (ela era filha de Teodósio II, o novo imperador romano do Oriente). Máximo reinou como imperador por alguns meses, lutando para se defender de outros pretendentes ao trono, antes de ele mesmo ser morto. Enquanto isso, Eudóxia promoveu sua própria vingança, convidando Genserico, que ficou encantado com a ideia, para invadir a Itália. (A conexão fazia algum sentido: Licínia, filha de Eudóxia, era noiva do filho de Genserico.) Como antes, as imperatrizes insatisfeitas se mostravam muito úteis para bárbaros ambiciosos. De novo, os romanos imploraram para que Leão I salvasse sua cidade, e ele deu o melhor de si diante de Genserico. Nessa ocasião, porém, em 455, o máximo que ele conseguiu foi um saque mais cordial e mais gentil, em que as igrejas e os locais de refúgio foram respeitados, enquanto os bárbaros se concentravam na sua missão principal de carregar tudo de valor que restava na cidade eternamente vulnerável. Quando, alguns anos depois, o imperador do Oriente tentou castigar Genserico pelo grande assalto naval/anfíbio contra Cartago, os romanos sofreram um dos piores desastres militares registrados no mundo da Antiguidade.^{[370](#)}

Nestório se sentiu serenamente triunfante. Embora aprovasse grande parte das concepções teológicas de Leão I, não era capaz de perdoar a falha de reabilitá-lo juntamente com Flaviano e outras vítimas da maldade egípcia. Leão, ele escreveu, “de fato, fez bem à fé, mas concordou com coisas que os egípcios cometeram injustamente contra mim, sem exame e sem julgamento”. Nestório, ou um editor posterior, retratou o segundo saque de Roma como vingança divina por causa dessa ofensa. Redigiu seu relato na forma de uma profecia:

Mas haverá no primeiro lugar e numa distância de tempo não muito grande uma segunda vinda dos bárbaros contra a própria Roma, na qual também Leão... entregará com suas próprias mãos os vasos divinos do santuário nas mãos dos bárbaros, e verá com seus próprios olhos as filhas do imperador que está reinando naquele momento conduzidas para o cativeiro.³⁷¹

No entanto, o prestígio de Leão I não sofreu nenhum abalo por causa desse insucesso: dois milagres em espaço de tempo tão pequeno era muito a esperar. Ao contrário, continuou a exercer autoridade – suprema – sobre a Igreja em todo o mundo romano sobrevivente, até sua morte, em 461. Ele deixou uma herança impressionante em termos da reputação da Igreja romana, e uma série de precedentes que o papado mencionaria no próximo milênio para estabelecer sua supremacia sobre outras Igrejas. Nem os pleitos romanos tenderam a ser menos ambiciosos sob o sucessor de Leão I, Hilário, ou a ser expressos de modo mais tímido. Era o mesmo homem que tinha tentando em vão paralisar o linchamento ant Flaviano no Segundo Concílio de Éfeso e que foi forçado a escapar disfarçado. Mesmo através das piores humilhações e escândalos da Roma da Baixa Idade Média, a memória de Leão I e Hilário sobreviveu, proporcionando uma fundação sólida para o papado futuro.

³¹³ Evagrius, “History of the Church, in Walford”, *History of the Church*, 287–90; Holum, *Theodosian Empresses*; Millar, *Greek Roman Empire*.

³¹⁴ Francis Schaefer, “Council of Chalcedon”, *Catholic Encyclopedia* (1908), vol. 3, em <http://www.newadvent.org/cathen/03555a.htm>; Sellers, *Council of Chalcedon*; M. Whitby, “The Church Historians and Chalcedon”, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, ed. Gabriele Marasco (Leiden: Brill, 2003).

³¹⁵ Cameron, *Circus Factions*.

[316](#) Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 108.

[317](#) John Robert Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971) 2:295–96.

[318](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 64–71; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 290–91; Wessel, *Leo the Great*, 259–83.

[319](#) Todas as citações de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 291–93.

[320](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, vol. 1; Price e Whitby, *Chalcedon in Context*; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 290–301, 317–38.

[321](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 294.

[322](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 318. Comparar com Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:131.

[323](#) “The adversary would” (“O adversário era”) é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 72.

[324](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:55.

[325](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:111.

[326](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:364.

[327](#) Gray, *Defense of Chalcedon in the East*.

[328](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 1:134–35.

[329](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:149–51.

[330](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:149–51.

[331](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:117–63.

[332](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:183–205.

[333](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:198–200; Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 3.

[334](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:182–99.

[335](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:217–33.

[336](#) Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 263.

[337](#) Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 264.

[338](#) Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 264; comparar com Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:203–4.

[339](#) Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 264; comparar com Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:204; Kelly, *Early Christian Creeds*; John H. Leith, *Creeds of the Churches*, 3rd ed. (Atlanta: John Knox, 1982); Pelikan e Hotchkiss, *Creeds and Confessions of Faith*.

[340](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 72–73.

[341](#) Schaff, *Creeds of Christendom*, 2:62–63.

[342](#) Schaff, *Creeds of Christendom*, 2:62–63.

[343](#) Grillmeier, *Apostolic Age to Chalcedon*, 543–58.

[344](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 2:310–12.

[345](#) Honigmann, “Juvenal of Jerusalem”, 209–79.

[346](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 3:75–76; Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 287–90.

[347](#) Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 74–79; “the See of Alexandria may not lose” (“a Sé de Alexandria não pode perder”) é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 79.

[348](#) “Let him realize” (“Que ele entenda”) é de Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 77; Wessel, *Leo the Great*, 323–44.

[349](#) Price e Gaddis, *Acts of the Council of Chalcedon*, 3:111–20.

[350](#) Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 108–9.

[351](#) Para a reação ao Concílio da Calcedônia, ver Grillmeier, *Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reign of Justinian*.

[352](#) “It was then that the apostasy” (“Foi então que a apostasia”) é de D. M. Lang, ed., “Biography of the Holy Peter the Iberian”, em <http://www.angelfire.com/ga/Georgian/iber.html>. Ver também Cornelia B. Horn e Robert R. Phenix Jr., *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus* (Leiden: Brill, 2008). Para Leão e Juvenal, ver Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 97–98.

[353](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 302–303. Para a reação do Papa Leão I à crise palestina, ver Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of*

the Christian Church, 81–82, 91–95. Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture* (Piscataway, NJ: Gorgias, 2002); Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy In Fifth-Century Palestine* (New York: Oxford Univ. Press, 2006); Brouria Bitton-Ashkelony e Aryeh Kofsky, *The Monastic School of Gaza* (Leiden: Brill, 2006); Sivan, *Palestine in Late Antiquity*.

[354](#) Lang, “Holy Peter the Iberian”.

[355](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:443–44.

[356](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 301.

[357](#) Lang, “Holy Peter the Iberian”.

[358](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 301.

[359](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 301–303.

[360](#) Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, part 4, *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996), 7–35.

[361](#) Lang, “Holy Peter the Iberian”.

[362](#) “Some of the Alexandrians” (“Alguns dos alexandrinos”) é de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 306–7, alt.; “they left him lying” (“Eles o deixaram”) é de Lang, “Holy Peter the Iberian”.

[363](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 306–7. Para reação de Leão I, ver Grillmeier, *Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, 10–12; Leo the Great, “Letters and Sermons”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 101; Wessel, *Leo the Great*, 323–44.

[364](#) “Was eaten of worms” (“Foi devorado pelos vermes”) é de Charles, ed., *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 111.

[365](#) Thomas Campbell, “St. Anatolius”, *Catholic Encyclopedia*, vol. 1.

[366](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 312. Grillmeier, *Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, 36–52.

[367](#) Christopher Kelly, *Attila the Hun* (Oxford: Bodley Head, 2008).

[368](#) “Was so impressed” (“Ficou tão impressionado”) é de Prosper of Aquitaine, citado em J. H. Robinson, ed., *Readings in European History* (Boston: Ginn, 1905), 49–51.

[369](#) Citado em C. D. Gordon, ed., *The Age of Attila* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1960), 52.

[370](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 304–5.

[371](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 379.

Parte III

Um mundo a perder

*Nenhum filho de um imperador romano sentará no trono do seu pai enquanto a seita calcedônica
tiver domínio no mundo.
Severo de Antioquia*

Como a Igreja perdeu metade do mundo

*Se algum deles disser que o Concílio de Calcedônia é verdadeiro, deixe-o ir; mas afogue no mar aqueles que dizem que é errado e falso.
Imperador Heráclio, cerca de 635*

Em 635, os soldados do imperador romano Constante II atacaram o Palácio de Latrão, em Roma. Eles detiveram Martinho I, papa corrente, juntamente com Máximo, um dos grandes eruditos e místicos cristãos da época. Os dois homens foram conduzidos ao exílio, e sofreram as violências horríveis que os romanos infligiam aos que falavam ou escreviam contra o imperador. Os torturadores cortaram a mão direita e arrancaram a língua de Máximo. Martinho morreu dois anos depois, no exílio, na Crimeia, e Máximo, alguns anos mais tarde, na Geórgia. Com base na força da defesa heroica da verdade cristã por eles, ao custo de suas vidas, a Igreja ortodoxa/católica considera os dois homens como mártires: o papa Martinho é santo, enquanto Máximo é um confessor.³⁷²

Os dois homens sofreram porque confrontaram o imperador em relação a uma das questões mais críticas e mais divisivas do seu reinado: a assim chamada posição monotelista (Vontade Única). *Duzentos anos depois* do Concílio de Calcedônia, duzentos anos depois de Marciano exigir o fim da “discórdia profana”, o império não estava perto de um entendimento.³⁷³ A Igreja e a corte estavam cobiçosas de algum tipo de solução que pudesse satisfazer os dois lados: os partidários da Natureza Única e das Duas Naturezas. Na década de 630, a solução parecia próxima: se Cristo tinha uma natureza ou duas, ele atuava com uma vontade única. Certamente isso podia proporcionar algum tipo de base de acordo, suficiente em relação a um denominador comum para manter a lealdade do Egito e da Síria, da África e do Ocidente. Mas não proporcionou, como o ataque imperial contra o Latrão sugere. Martinho e Máximo sofreram porque se mantiveram firmes em relação ao credo

calcedônico.

A violência imperial não é muito surpreendente, mas o que é realmente notável é a data tardia, o que indica as limitações do credo calcedônico e suas realizações. Muito depois de 451, não era evidente que o regime calcedônico fosse triunfar. Nos 150 anos seguintes, houve alguns períodos em que a ortodoxia azul reinou na corte, mas houve tempos longos – muitas décadas em sequência – em que os regimes toleravam os monofisistas ou simpatizavam de maneira ativa. Os bispos e patriarcas que eles apoiavam se esforçavam ao máximo para difundir e impor suas concepções. As pessoas aprendiam lições auspiciosas da história recente. O Concílio de Calcedônia, em si, foi um contragolpe em relação ao Segundo Concílio de Éfeso; assim, por que não era revogado? Em 510, aproximadamente, o Concílio de Calcedônia, de fato, parecia que estava no rumo de se tornar letra morta. Só bem mais à frente no século VI, a causa calcedônica obteve vantagem de modo decisivo.³⁷⁴

Mesmo depois do credo calcedônico alcançar a vitória política, as mesmas questões continuavam sendo debatidas repetidas vezes, irrompendo incessantemente em novas formas. Os cismas entre regiões e jurisdições importantes tornaram-se normais e quase aceitos, mesmo entre Roma e Constantinopla. As deposições e os expurgos eram um fato regular da vida eclesiástica, enquanto a violência extrema e os tumultos dividiam cidades e províncias. E, gradualmente, as jurisdições dissidentes tomavam providências anteriormente impensáveis de estabelecer Igrejas paralelas alternativas.³⁷⁵ O Quadro 8.1 sugere uma cronologia aproximada dos altos e baixos da ordem calcedônica.

QUADRO 8.1 O EQUILÍBRIO RELIGIOSO INSTÁVEL DO IMPÉRIO ROMANO ENTRE 470 E 650, APROXIMADAMENTE	
470-518	Domínio dos regimes imperiais monofisistas ou quase monofisistas
480-550	Emergência da Igreja nestoriana distinta
510-600	Emergência das Igrejas monofisistas distintas
518-630	Imposição imperial intensa da ordem calcedônica
630-650	Colapso do domínio cristão romano sobre o Egito e o Oriente Próximo

Embora o regime imperial nunca admitisse o fato, o mundo cristão estava, em 600, dividido em diversas grandes Igrejas transnacionais, cada uma com suas reivindicações de verdade absoluta. Era uma realidade desagradável para aqueles que idealizaram a Igreja como um corpo de Cristo inteiriço e unido. Enquanto o domínio romano e cristão durou sobre o Egito e o Oriente, o império nunca encontrou uma solução factível para a crise teológica. Dois em um nunca funcionou.^{[376](#)}

Os inimigos do credo calcedônico

O credo calcedônico sobreviveu porque desenvolveu raízes profundas em diversos centros fundamentais e organizados, que tinham prestígio e poder político ativo. As crenças calcedônicas eram fortes na Ásia Menor e nos Bálcãs, territórios centrais do império, e na própria Constantinopla. Elas também prevaleciam nas províncias ocidentais. Roma, o tempo todo, era um sólido bastião de apoio. Os mosteiros abrigavam alguns dos apoiadores mais devotos da ortodoxia oficial.^{[377](#)}

No entanto, o credo calcedônico continuava a desagradar vastas regiões do império romano oriental. No século VI, as concepções anticalcedônicas já eram a regra em grandes regiões do mundo cristão oriental, onde o debate se alastrava entre as diversas facções da causa da Natureza Única, entre os miafisistas e os eutiquianos empedernidos. Os bispos calcedônicos tendiam a ser expurgados do ofício. Mesmo quando os bispos permaneciam fiéis ao credo calcedônico, o baixo clero e os monges mantinham sua própria fé, e alguns conquistavam partidários por causa do seu ascetismo, vidas santas e histórias dos seus milagres. Um herói monofisista era o santificado monge e bispo Pedro, o Ibério, que viajou muito pela Palestina e terras vizinhas. Ele consagrou sacerdotes e ensinou aos crentes, “enquanto outros ele esclareceu e trouxe para a congregação da Igreja ortodoxa (anticalcedônica)”.^{[378](#)}

O Egito, naturalmente, não demonstrou a menor disposição de perdoar ou esquecer. O patriarcado permaneceu extremamente dividido, com jurisdições sobrepostas e conflitantes prevalecendo de 451 a 482. Embora a sucessão detalhada não tenha grande importância, o Quadro 8.2 sugere o grau do caos da cidade.

Timóteo, o Fuinha, havia criado uma fundação firme para a Igreja copta poder sobreviver à hostilidade imperial. Desde 477, a Igreja estava de novo dividida entre as facções cóptica e calcedônica, com os coptas

liderados por Pedro Mongo, o Gago, ex-diácono de Timóteo. Pedro era completamente inflexível, a ponto de ordenar a profanação das tumbas dos seus predecessores de credo calcedônico.³⁷⁹

Na oficial *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, as queixas acerca dos calcedônicos tornam-se tão frequentes no texto que se tornam quase a introdução obrigatória para a vida de cada novo beneficiado:

Contudo, o império dos romanos permaneceu estabelecido sobre a memória sempre renovada do impuro Concílio de Calcedônia; por isso, não foi construído sobre a fundação da Rocha firme, que pertence a Deus, o Verbo, que é Jesus Cristo.³⁸⁰

QUADRO 8.2
O PATRIARCADO DE ALEXANDRIA
DEPOIS DO CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA

Protério	calcedônico	451-57	assassinado
Timóteo Eluro	anticalcedônico	454-60	expulso
Timóteo II Salofakiolos	calcedônico	460-75	expulso
Timóteo Eluro, reconduzido	anticalcedônico	475-77	morreu no ofício
Pedro III Mongo	anticalcedônico	477	expulso
Timóteo II, reconduzido	calcedônico	477-82	morreu no ofício
João I	calcedônico	482	expulso
Pedro III Mongo, reconduzido	anticalcedônico	482-90	morreu no ofício

Casualmente, lemos que uma pessoa era “um romano e um calcedônico blasfemo”.³⁸¹ Em meados do século VIII, com o Egito sob o firme domínio dos árabes muçulmanos, pensaríamos que a Igreja teria problemas mais urgentes a confrontar, mas os ódios antigos ainda amarguravam:

O patriarca Miguel reuniu seus bispos e escreveu uma carta... dando conta da fundação da Igreja do mártir, santo Menas, e dos problemas e banimentos sofridos pelos nossos pais, os patriarcas, nas mãos dos calcedônicos, e da tomada das igrejas deles pelas mãos dos príncipes dos romanos.^{[382](#)}

Em qualquer luta teológica, os primeiros mil anos são sempre os mais encarniçados.

O Egito importava muito por si só, mas as crenças egípcias também se espalhavam para os reinos vizinhos, que consideravam Alexandria sua capital espiritual. As Igrejas estabelecidas há muito tempo da Núbia e da Etiópia também eram monofisistas e permaneceram assim por muito tempo; os núbios até a morte daquela Igreja na Baixa Idade Média, e os etíopes até os dias de hoje. A Igreja da Etiópia ainda ostenta o título de *Tawahedo* – Unidade.^{[383](#)}

No entanto, as concepções da Natureza Única se espalharam muito além da esfera cultural egípcia. Embora a Síria fosse o centro da teologia antioquena das Duas Naturezas, um forte grupo monofisista surgiu durante as lutas posteriores ao Concílio de Calcedônia. Em 469, Pedro, o Pisoeiro, mobilizou a população urbana contra o patriarca calcedônico de Antioquia e o substituiu com sucesso. Como patriarca, governou como um monofisista agressivo, sendo padrinho espiritual de gerações de clérigos ulteriores. Ele também criou o que se tornou um teste decisivo de lealdade religiosa quando mudou o Três Vezes Santo, para declarar que um Deus Santo “foi crucificado por nós” (*ho staurotheis di hemas*). Embora expulso duas vezes de sua diocese, deixou uma marca monofisista permanente sobre Antioquia. Essa mudança revolucionou a geografia política do império.^{[384](#)}

A mudança doutrinal tornou-se ainda mais forte depois de 500, aproximadamente, e seus efeitos perduraram por séculos. Ser calcedônico na Síria logo foi estigmatizado como herético, tão dissidente e traidor quanto alguém seria em Alexandria. João de Éfeso, historiador monofisista, relata como Flaviano foi patriarca de Antioquia no início do século VI, mas “sendo condenado pela heresia das duas naturezas” – isto é, um calcedônico –, foi destituído. Um beneficiado antimonofisista posterior “se provou que era nestoriano e também foi expulso”. A conversão de Antioquia foi importante por causa das conexões extraordinariamente amplas daquela cidade. No século I, Antioquia foi a base principal da expansão cristã no Oriente; quatrocentos anos depois,

reprisou essa função na causa monofisista.³⁸⁵

Contudo, mesmo o mapeamento das imensas áreas dissidentes do Oriente Próximo não dá um quadro completo do grau de agitação religiosa. A própria Constantinopla foi dividida, e as lutas entre as facções Verde e Azul estavam no seu auge no início do século VI. Em 532, evidenciou-se exatamente o quão potencialmente mortais eram essas gangues da Nova Roma, quando os dois lados se solidarizaram por curto tempo na insurgência tumultuosa que ameaçou a sobrevivência do regime. Milhares de pessoas foram mortas antes do restabelecimento da ordem.³⁸⁶

Império monofisista

As sucessivas guerras por Jesus provocavam pesadelos para os imperadores que se sucediam. Diversos beneficiados tentaram propor soluções para reunir todos os lados, e como os monotelistas do século VII, todos falharam. O problema básico era claro. O império podia suprimir as heresias, e fizera isso de modo eficaz no passado. No entanto, as coisas se tornaram muito mais difíceis quando a heresia estava tão espalhada, no que diz respeito a ser a atitude cristã normal em grandes áreas do império e, além disso, em áreas prósperas e populosas, essenciais para manter o funcionamento do estado.³⁸⁷

A ameaça mais séria à nova ordem veio depois de um golpe em 475. O general Basilisco se sublevou contra Zenão, enviando-lhe temporariamente para o exílio e se estabelecendo no trono do imperador. Como tão frequentemente naquele século, a luta política era uma rusga familiar. Por parentesco, Basilisco era cunhado, e nenhum exemplo maravilhoso da espécie. Não tinha talentos militares e seu maior feito até então fora perder a maior parte da frota romana num ataque inútil contra Cartago. É discutível se o desastre resultou da sua incompetência épica ou do fato de que ele estava recebendo propinas de Genserico, seu inimigo. Mas qualquer que seja a verdade, ele era cunhado de Leão, o imperador anterior, e sua sobrinha era a rainha de Zenão, e isso o tornou um protagonista da sucessão imperial. (Ver o Quadro 8.3.)

(APENAS IMPERADORES PÓS-476)

Leão I	457-74
Zenão	474-91
(Basilisco	475-76, usurpador)
Anastácio	491-518
Justino I	518-27
Justiniano	527-65
Justino II	565-78
Tibério II	578-82
Maurício	582-602
Focas	602-10
Heráclio	610-41
Constante II	641-68
Constantino IV	668-85

Observação: Esse quadro omite os imperadores efêmeros e a maioria dos pretendentes.

Basilisco tentou uma contrarrevolução monofisista. Depois da morte de Leão, em 474, os monges alexandrinos assomaram para Constantinopla para exigir um repúdio contra o credo calcedônico, encontrando um simpatizante no novo usurpador. Basilisco reabilitou os patriarcas tendentes ao monofisismo, incluindo Pedro, o Pisoeiro, e Timóteo, o Fuinha, enquanto Acácio, patriarca de Constantinopla, se inclinava para suas posições. Então, Basilisco endereçou uma carta muito genérica para Timóteo. Essa encíclica condenava “os procedimentos que tinham perturbado a unidade e a ordem das Igrejas sagradas de Deus, e a paz de todo o mundo; isto é, o assim chamado Tomo de Leão e todas as coisas ditas e feitas na Calcedônia, em violação ao símbolo sagrado de Niceia”. Esses terríveis documentos eram para ser repudiados e anatematizados, e todos os registros deles, queimados. Em vez disso, os Concílios de Niceia e o Primeiro de Éfeso deviam ser considerados como as declarações finais e decisivas da doutrina.^{[388](#)}

Cada bispo do império tinha de assinar a encíclica, e muitos fizeram isso. Possivelmente estavam sofrendo da síndrome do vigário de Bray, isto é, a ânsia de manter seus empregos a qualquer preço. Mais tarde, a maioria sustentou que assinou “não de propósito, mas por necessidade, tendo concordado com essas questões com letras e palavras, e não com o coração”. No entanto, a deserção em massa indica o quanto era frágil o acordo obtido na Calcedônia. O patriarca de Jerusalém assinou, e o mesmo fizeram quinhentos outros bispos – um pouco mais, de fato, do

que a quantidade que tinha assinado no Concílio de Calcedônia, em 451. Se Alexandria, Antioquia e Jerusalém estavam agora controladas por monofisistas, qual era exatamente a posição de consenso da Igreja a respeito da natureza de Cristo?³⁸⁹

Novamente, o império egípcio ameaçou estender seu alcance ao palácio em Constantinopla. Naquele momento, o Fuinha agia como se fosse, de fato, o chefe religioso do império, consagrando e reabilitando crentes com ideias afins. Unilateralmente, reabilitou o patriarcado de Éfeso, designando seu próprio homem para o posto. Até presidiu outro concílio em Éfeso, no qual os bispos asiáticos ofereceram pleno apoio à declaração de Basilisco. Esses bispos fizeram a ameaça de que, se alguém tentasse mudar o que ele estava propondo, “o mundo inteiro seria virado de cabeça para baixo, e os males resultantes do sínodo de Calcedônia serão considerados insignificantes em comparação, independentemente dos incontáveis assassinatos causados e do sangue dos ortodoxos que foi injusta e ilegalmente derramado”.³⁹⁰

No entanto, a reação religiosa teve vida curta, pois o comportamento arrogante de Timóteo enfureceu muitos outros bispos; será que o ano de 449 não ensinara nada aos egípcios? Depois de certa hesitação, Acácio, patriarca de Constantinopla, tornou-se, naquele momento, uma opinião poderosa a respeito da ortodoxia calcedônica. Preparando-se para enfrentar o imperador, reuniu a munição mais poderosa que foi capaz de encontrar, na forma de Daniel, o Estilita, renomado atleta espiritual. Como os eventos de 431 demonstraram, nada intimidava mais um imperador piedoso que um santo de boa fé e obrador de milagres. Acácio convenceu Daniel a deixar a coluna sobre a qual vivera durante muitos anos, ingressando no mundo só para profetizar, curar e exorcizar, e o persuadiu a se opor à nova encíclica. O aparecimento de Daniel diante de Basilisco constituiu uma espécie de terrorismo religioso, ao qual o imperador teve de prestar atenção (no caminho para o palácio, Daniel interrompeu sua jornada para curar um leproso). Basilisco emitiu uma apologia ofensiva, enquanto o povo de Constantinopla se regozijava, gritando: “O imperador é ortodoxo! Queimem vivos os inimigos da ortodoxia!” Entrementes, Basilisco e Acácio, “permaneciam prostrados no chão, aos pés do homem santo [Daniel]”. Então, Basilisco emitiu uma nova encíclica, revertendo a primeira, uma espécie de antiencíclica, mas era muito tarde para apaziguar seus inimigos. Em 476, Zenão recuperou o poder, matando seu rival. Ele manteve sua promessa de não derramar o sangue de Basilisco ou da sua família, mas isso não o impediu de matá-los

de fome.³⁹¹

Tão mortal foi a luta entre Zenão e Basilisco que nenhum deles teve tempo de preservar o império romano do Ocidente, em teoria baseado em Roma, que acabou serenamente no agourento ano de 476. E tão fascinados os historiadores contemporâneos estavam com as lutas religiosas que deram uma atenção quase secundária a esse evento nas marchas distantes do império. A defesa ou a revogação do credo calcedônico era questão de importância política essencial, ao contrário do fim de uma tradição imperial que remontava ao tempo de Augusto. Os historiadores têm de conhecer suas prioridades.

No entanto, de fato, o término do império do Ocidente teve suas consequências religiosas, pois o poder romano no Ocidente cessou, naquele momento, de agir fora de partes da Itália. Em 476, o regime vândalo de Genserico ainda dominava o Norte da África, e os visigodos haviam criado um reino poderoso na Gália e na Espanha, enquanto outros bárbaros dominavam a Itália. Todos esses regimes eram orgulhosamente arianos e se mantinham à parte do estado romano ou da Igreja católica. Os arianos vândalos perseguiram os católicos, rebatizando-os à força naquela Igreja.³⁹² Ao olhar de relance para um mapa das fronteiras cambiantes, qualquer imperador romano via que as regiões que ele tinha de apaziguar a fim de reinar estavam predominantemente no Mediterrâneo oriental. Se a Gália, a África e a Espanha tinham escapado do mapa político, o Egito, naquele momento, importava mais do que nunca. Trazer os monofisistas orientais para a congregação era muito mais importante do que manter os católicos ocidentais satisfeitos.

Essa nova avaliação deu uma prioridade nova e crítica em relação à vitória sobre os monofisistas, em especial no Egito. Em 482, Zenão procurou solucionar a complicada disputa de uma vez por todas. Seu *Henotikon*, ou edito de reunião, reafirmou o credo como traçado nos Concílios de Niceia e no Primeiro de Éfeso. Repetiu as condenações contra Nestório e Eutiques, embora emitindo novamente os anátemas de Cirilo. De modo mais controverso, o documento de Zenão tentou obter uma declaração cristológica que não ofendesse nenhum lado, evitando as palavras envenenadas *natureza* e *pessoa*. Sua única referência ao Concílio de Calcedônia foi de passagem, e quase insultante:

todos que têm ou tinham alguma outra opinião, no presente ou em outro tempo, se no Concílio de Calcedônia ou em qualquer outro sínodo, nós anatematizamos; e, de forma especial, os anteriormente

mencionados Nestório e Eutiques, e aqueles que mantêm as doutrinas deles.^{[393](#)}

O *Henotikon* foi uma tentativa de compromisso teológico própria de um estadista, e conquistou sucessos desde o início. O que quer que se pensasse a respeito da Natureza Única ou Duas Naturezas, alguns foram “capturados pela composição habilidosa daquele documento; e outros ficaram influenciados pela tendência de paz”. Em 482, mesmo Pedro Mongo, o intransigente monofisista alexandrino, concordou em condescender para assinar o documento. De modo inacreditável, dados os recentes conflitos, Pedro estava, naquele momento, em comunhão com Constantinopla.^{[394](#)}

Claro que o compromisso não satisfez a todos. Os monofisistas radicais, que abandonaram os patriarcas coptas, tornaram-se os anarquistas *acephali*, os “sem cabeça”, que rejeitaram imperadores e bispos, e persistiram como facção nas margens distantes da crença durante muitos séculos. Muito mais sérias foram as consequências do *Henotikon* sobre os seguidores calcedônicos. Quando Pedro Mongo assinou, seu rival calcedônico em Alexandria pediu para o papa romano resgatar a ortodoxia no Oriente. O papa respondeu excomungando não só Pedro, como também Acácio de Constantinopla. Para assegurar a máxima visibilidade, os monges calcedônicos pregaram a sentença nos paramentos de Acácio no momento em que ele celebrava a Eucaristia. Esse assunto representou um grau de divisão entre as Igrejas no mínimo tão ruim quanto qualquer coisa testemunhada em um ano ou dois entre o Segundo Concílio de Éfeso e o Concílio de Calcedônia, e a crise durou muito mais. De 484 a 519, esse cisma acaciano dividiu as Igrejas do Oriente e do Ocidente, deixando os papas romanos ao relento e sujeitos ao domínio direto dos godos arianos. Quando, na década de 490, outro patriarca de Constantinopla procurou acalmar o conflito e reafirmar o credo calcedônico, o imperador primeiro considerou assassiná-lo, mas se contentou em depô-lo como nestoriano.^{[395](#)}

Isolados de todas as principais Igrejas orientais, os papas ficaram crescentemente pessimistas a respeito da possibilidade de recuperar influência. Um sinal do seu desespero foram as reivindicações cada vez mais radicais que faziam por seus próprios poderes; reivindicações que dificilmente ousariam fazer se estivessem mais perto das realidades políticas. Em 494, o papa Gelásio escreveu uma carta incomum, expressando o que seria conhecido como teoria das Duas Espadas. Cristo

havia falado de duas espadas, que Gelásio interpretou como dois poderes governando o mundo: eclesiástico e real. Como o papa dissertou ao imperador, o poder religioso sempre tem prioridade sobre o secular, de modo que os reis governam ao agrado dos padres e, especificamente, dos papas. Nos séculos ulteriores, essa carta ganharia imenso peso como alvará do poder papal sobre a esfera secular, indicando uma vez mais como a crise do século V serviu como base da Igreja ocidental medieval. Entre 1070 e 1320, a doutrina possibilitaria que os papas depusessem diversos imperadores e reis e forçassem muitos mais à submissão abjeta. Na década de 490, porém, a natureza incomum das reivindicações políticas indicou simplesmente o quão distante Roma estava de qualquer perspectiva realista de poder ou influência na corte imperial. A doutrina de Gelásio não pareceu apenas difícil de ser colocada em prática: pareceu ilusória.³⁹⁶

O império ficou nas mãos dos verdes durante muitas décadas, pois o *Henotikon* deu aos monofisistas o que eles exigiam, enquanto enfureceu os católicos. Anastácio (491-518), o sucessor de Zenão, era teologicamente sofisticado, o suficiente por si só para ter sido um candidato ao patriarcado de Antioquia. (O plano de carreira alternativo indica a linha muito fina separando a Igreja do Estado nessa época.) No entanto, embora ele pessoalmente mantivesse opiniões monofisistas, não gostava de perseguições ou agitações. Assim, Anastácio procurou promover uma política moderada, equilibrando as duas facções, expurgando ou exilando somente os notórios criadores de caso, que violavam o que podemos denominar padrões comunitários vigentes. Anastácio só removeu os bispos que eram “promotores de mudanças, sempre que ele detectava alguém aclamando ou anatematizando o sínodo de Calcedônia, em oposição à prática da boa vizinhança”. Do ponto de vista contemporâneo, naturalmente, a moderação implicava tendências heréticas perigosas. A mitologia ortodoxa afirmou que Anastácio era um maniqueísta secreto, um daqueles que negavam a realidade material de Cristo.³⁹⁷

O poder monofisista alcançou seu apogeu em 511-12, aproximadamente, com líderes agressivamente anticalcedônicos designados para postos-chave: Timóteo para o patriarcado de Constantinopla, e Severo para o de Antioquia. Os teimosos coptas do Egito, naquele momento, perceberam que suas concepções estavam se tornando a corrente dominante da Igreja. Severo escreveu para João, patriarca de Alexandria, confirmando que ele também seguia “a mesma

fé do papa Cirilo e do papa Dióscoro”. Os estudiosos da Igreja alexandrina acreditavam que Deus tinha “erguido a realeza e a classe sacerdotal juntas para a Igreja, nas pessoas do príncipe Anastácio, o crente piedoso, e do patriarca Severo, o Excelente, cobertos com luz, ocupantes da sé de Antioquia, que se tornou o chifre da salvação para a Igreja ortodoxa”. Em Antioquia, as multidões encorajavam Severo para ir além, condenando completamente o credo calcedônico: “Por muito tempo”, eles incitavam, “quisemos participar dos mistérios sagrados. Livrar nossa cidade do Concílio de Calcedônia. Anatematizar agora esse concílio que virou de ponta-cabeça o mundo. O maldito Tomo de Leão I... Quem não fizer isso é um lobo, e não um pastor”.³⁹⁸

Constantinopla, porém, era muito difícil de controlar. Quando Anastácio tentou adicionar as palavras “que foi crucificado por nós” no Três Vezes Santo, a iniciativa provocou um tumulto sangrento na capital, demonstrando o apoio popular ao credo calcedônico. Na liderança dos insurgentes estavam os monges de *Akoimetai*, os “incessantes”, cujas liturgia e orações continuavam todos os dias e todas as noites, sem interrupção. Não pela primeira vez, os manifestantes recorreram a uma mulher teodosiana em busca de ajuda, a saber, Anícia Juliana, neta de Valentiniano III, imperador do Ocidente. Usando o slogan ousado e quase suicida “Outro imperador para Roma”, os antimonofisistas tentaram converter o marido dela no sucessor de Anastácio, mas ele recusou com sensatez a oferta. A repressão que se seguiu foi previsivelmente brutal, dada a escala de emergência e de estreiteza de fuga do regime. “Muitos morreram sob tortura e muitos foram jogados no mar.”³⁹⁹

Em 500, aproximadamente, as Igrejas estavam em confusão doutrinal absoluta, um estado de caos que pode parecer rotina para uma denominação norte-americana moderna, mas que, no contexto do tempo, parecia uma anarquia satânica. Esse é o relato de Evágrio, historiador do cristianismo:

O sínodo de Calcedônia não foi proclamado abertamente na maioria das Igrejas sagradas, nem foi repudiado por todas: mas os bispos agem cada um de acordo com sua opinião individual. Assim, alguns mantiveram resolutos o que foi proposto por aquele sínodo, e não cederiam à extensão de uma única palavra de suas determinações, nem admitiriam a mudança de uma única letra, declinando todo contato e comunhão com aqueles que se recusaram a admitir as questões ali apresentadas. Outros, porém, não só não se submeteram

ao sínodo de Calcedônia e suas determinações, mas até anatematizaram isso e o Tomo de Leão I.⁴⁰⁰

Severos atos mútuos de exclusão e excomunhão dividiram o mundo cristão:

Os bispos orientais não tinham intercâmbio amigável com os do Ocidente e da África, e vice-versa. O mal também se tornou ainda mais terrível, pois nem os presidentes das Igrejas orientais permitiam a comunhão entre eles, nem aqueles que controlavam as sés da Europa e África, muito menos com aqueles de regiões remotas.⁴⁰¹

A violência religiosa podia irromper aparentemente a qualquer momento e em qualquer lugar. Para indicar o tom do conflito nessa época, podemos considerar uma história da Síria. Em 512, Flaviano, patriarca de Antioquia, ficou sob grande pressão monofisista, o que acabou forçando Anastácio a depô-lo e exilá-lo. Décadas depois, algumas testemunhas relataram os horrores que envolviam o conflito. Um incitador era Filoxeno, bispo monofisista, e antigo discípulo de Pedro, o Pisoeiro. Filoxeno incitou os monges de diversos quilômetros ao redor para atacar Antioquia. Eles “precipitaram-se sobre a cidade como uma coisa só, com grande barulho e tumulto, tentando forçar Flaviano a anatematizar o sínodo de Calcedônia e o Tomo de Leão I”. Mas a invasão estremeceu a população da cidade, quer como resultado da lealdade a Flaviano ou como simples repulsa em relação aos agressores selvagens. Os cidadãos “promoveram um grande massacre de [monges], de modo que um grande número encontrou a sepultura no rio Orontes, onde as ondas desempenharam os ritos fúnebres”. Não sabemos o que “um grande número” significaria nesse contexto, mas a frase deve, no mínimo, referir-se a algumas dezenas de casos de morte.⁴⁰²

Quando parecia que nada podia salvar o acordo calcedônico, outra vez o acidente político veio em socorro. Em 518, Anastácio morreu, sendo sucedido como imperador pelo iletrado general Justino. Como Justino favorecia o credo calcedônico, o regime novamente começou sua dança das cadeiras em relação às dioceses, expurgando bispos que se recusavam a obedecer à nova ordem e designando ou reabilitando calcedônicos leais. Justino também acabou com o cisma entre Roma e Constantinopla. Os monofisistas se lembram dele como Justino, o Terrível.

Salvando o Concílio de Calcedônia

Na época, a mudança de 518 deu a impressão de ser apenas outra fase num jogo que, ao que parecia, não tinha fim. Era perfeitamente plausível que os imperadores ortodoxos e monofisistas substituíssem uns aos outros ao acaso através dos séculos vindouros, e qualquer crente religioso que ficava temporariamente fora da simpatia de um regime sabia que a melhor resposta era a paciência, esperando a ascensão de uma corte nova e mais amigável. Só muito depois do evento pôde-se perceber que a ascensão de Justino marcou o início de uma dinastia reinante longa, amistosa ao credo calcedônico. De 518 a 602, a dinastia justina governou bastante tempo – e reafirmou fortemente os princípios calcedônicos – para criar uma sensação de apoio imperial inevitável para aquela versão específica de ortodoxia.

Também diferente em escala foi a repressão que o novo regime estava preparando para fortalecer sua posição. Assegurar as forças armadas era um passo inicial fundamental, e os soldados tinham de concordar com o credo calcedônico como condição para receber rações. Em seguida, foi a vez da Igreja. Mais de cinquenta bispos foram depostos ou exilados na Síria e na Ásia Menor sozinhos, incluindo os detentores de algumas das maiores sés. Na Síria, os anticalcedônicos foram perseguidos em 519, 532 e 536, deixando uma sensação óbvia de que esse padrão de conduta se repetiria. Os autores monofisistas observaram de modo amedrontador a passagem de um cometa em 519, um arauto cósmico que profetizou com exatidão os eventos terríveis por vir. A vingança divina contra os perseguidores foi ainda mais explícita no grande terremoto de Antioquia, em 526, que, pelo que dizem, matou centenas de milhares de pessoas. Alguém que não conseguiu ler a cólera divina em tais sinais e espantos simplesmente não compreendeu os princípios da observação científica.⁴⁰³

Paulo, o Judeu, que sucedeu Severo como patriarca de Antioquia, era um notório perseguidor de monofisistas. Os crentes da Natureza Única “tinham de deixar seus mosteiros, serem roubados, capturados, algemados, encerrados em prisões, levados à corte e submetidos a diversas torturas”. Eles foram obrigados a se esconder no campo, refugiar-se em encostas expostas e cavernas, sempre correndo perigo de serem perseguidos e capturados.⁴⁰⁴ Outros bispos eram ainda mais selvagens, agindo de maneiras que prenunciavam os massacres e caçadas por heresia da Baixa Idade Média. Na grande cidade oriental de

Amida, o novo bispo, Abraão, queimou e crucificou aqueles que o desafiavam, usando seus soldados para impingir a hóstia nas bocas dos relutantes. Um padre que resistiu a essas iniciativas foi lembrado sempre sob o nome heroico de Ciro, o Cuspidor – embora Ciro tivesse sido queimado vivo pouco depois.^{[405](#)}

Os grandes cismas

Diante dessas perseguições, os monofisistas conheceram a sensação de exclusão permanente, e se reestruturaram à altura. Em meados do século VI, grandes setores da Igreja cristã anteriormente unida se separaram da Grande Igreja aliada do império. Naquele momento, o mundo cristão era uma colcha de retalhos de Igrejas rivais, cada uma se considerando como o único corpo de Cristo autêntico.

O primeiro agrupamento a alcançar status independente foi a Igreja do Oriente, geralmente conhecida como Igreja nestoriana, que se recusava a aceitar as decisões do Primeiro Concílio de Éfeso. A Igreja do Oriente manteve sua lealdade a Nestório, considerado pai maligno do aprendizado e da santidade. Como um discípulo posterior celebrou Nestório:

Assim, você empreendeu o labor de uma longa viagem do Oriente para o Ocidente para iluminar as almas que mergulharam na escuridão do erro egípcio, e ficaram absortas na fumaça da blasfêmia de Apolinário. Os homens, porém, amavam a escuridão mais do que a luz, pois os olhos de suas mentes estavam turvados pelo preconceito.^{[406](#)}

A Igreja conservou trabalhos eruditos que eram suspeitos no mundo cristão romano.

O que permitiu aos nestorianos tanta liberdade de ação foi que seus centros mais importantes ficavam no mundo siríaco oriental, na Síria, Mesopotâmia e Pérsia. Essas regiões eram inteiramente independentes do controle imperial ou, na pior das hipóteses, ficavam só ocasionalmente sob a influência romana. Como a antiga teologia antioquena ficou sob maior suspeição dentro do mundo romano, os eruditos e teólogos se refugiaram ainda mais para o Oriente, especialmente em Edessa, onde Ibas fundou uma escola de prestígio. Em 489, porém, o imperador Zenão tentou destruir o movimento, como parte de sua iniciativa de conquistar

a simpatia monofisista. Naquele momento, a escola se deslocou de Edessa para Nisibis, na Mesopotâmia, um centro cristão primitivo. Seus seguidores estavam, dessa forma, sob o poder do Império Persa, a superpotência rival da época, e, no final do século V, o movimento desfrutava de um considerável grau de tolerância. Em 498, o chefe da Igreja foi declarado oficialmente patriarca da Babilônia, embora sua sede real fosse na capital imperial persa de Selêucia-Ctesifonte. No início do século VII, Mar Babai, grande erudito e místico, foi capaz de usar essa independência de Roma para empreender uma revisão sistemática do pensamento da teologia das Duas Naturezas, enquanto reorganizava as estruturas eclesiais. Embora pouco conhecido no Ocidente, Babai, o Grande, estava intelectualmente no mesmo nível de qualquer um dos famosos pais da Igreja.⁴⁰⁷

Embora permanecesse como minoria dentro de um império que seguia oficialmente a fé zoroastrista, esse contexto persa deu à Igreja a possibilidade de uma grande expansão geográfica, com missões bem entranhadas na Ásia Central, no Quigustão, Turcomenistão e Afeganistão. No início do século VII, os nestorianos estavam presentes na China, e outros missionários seguiam rotas marítimas para a Índia e o Sri Lanka.⁴⁰⁸

No entanto, os nestorianos não eram a única Igreja que se desenvolveu livre do poder de Constantinopla e Roma. Outros cismas abertos se seguiram, materializando os piores pesadelos possíveis da era de Éfeso e Calcedônia. O Egito já estava atuando de modo independente, e as Igrejas siríacas orientais não estavam muito atrás, já que o clérigo monofisista designado por Anastácio criou bases de poder duradouras. E embora o longo período de simpatia imperial pelo pensamento monofisista terminasse em 518, essa escola teológica adaptou-se às circunstâncias, em vez de simplesmente desaparecer.⁴⁰⁹

De longe, a figura mais importante do novo movimento foi Severo, patriarca de Antioquia de 512 a 518, que se tornou o santo padroeiro da causa monofisista. O historiador W. H. C. Frend o considera razoavelmente “uma das grandes figuras da história religiosa do Mediterrâneo oriental”, o que é perfeitamente um direito quando pensamos nas pessoas com as quais ele está sendo comparado. Podemos nos lembrar dele por sua rejeição absoluta de todos os confortos terrenos, incluindo camas ou algum alimento que pudesse agradar o paladar. A carreira de Severo ilustra não só a dedicação extraordinária à causa monofisista, como também a criação de estruturas alternativas

completas. Nascido na Pisídia, na Ásia Menor, tornou-se monge perto de Gaza, no centro do território dominado por Pedro, o Ibério. Severo se uniu a uma casa fundada e dirigida pelos seguidores mais rígidos de Eutiques e da crença da Natureza Única.⁴¹⁰ Severo era tão radical que rejeitou o *Henotikon* e denunciou Pedro Mongo, de Alexandria, por aceitá-lo. O derramamento de sangue em geral seguia o rastro de Severo, inicialmente em Alexandria, onde ele incitou a violência entre os ortodoxos e os monofisistas, e, depois, eventos similares se seguiram em Constantinopla. Como patriarca de Antioquia, ele sistematicamente persuadiu ou forçou o clero inferior a seguir sua linha. Severo criou outro precedente em sua política de rigor (*akribeia*), o que significava proibir seus seguidores de receber a comunhão das mãos do clérigo calcedônico.⁴¹¹

Em 518, depois que Justino assumiu o poder, Severo fugiu de Antioquia, em vez de enfrentar a prisão e coisa pior: Justino ordenou que se cortasse sua língua por sublevação. Significativamente, seus seguidores continuaram a considerá-lo patriarca legítimo até sua morte, em 538, aproximadamente, criando ainda outro cisma numa grande jurisdição. Severo era tão influente que o império decretou que qualquer um que possuísse textos dele deveria queimá-los de imediato, e aqueles que não fizessem isso perderiam as mãos direitas. Alguns anos depois, Severo alcançou uma posição transnacional, algo como aquela do papa entre as Igrejas católicas. É principalmente por causa dele que, na década de 530, os monofisistas de diversas terras e de diversas línguas começaram a atuar de comum acordo. Estavam se tornando uma Igreja global alternativa.⁴¹²

Nos últimos anos de Anastácio, o Egito também estava virando uma zona liberada para os dissidentes da Natureza Única, e era o lugar óbvio para Severo se exilar. Em 516, ocorreu um marco decisivo, quando o imperador de tendência monofisista designou um patriarca de Alexandria com ideias afins. No entanto, a multidão ali o rejeitou, sustentando que era representante dos corruptos *archontes*, os governantes. No contexto, a palavra se refere às autoridades imperiais romanas, mas havia precedentes para interpretá-la como as forças diabólicas governando o mundo material. Entre o imperador e o diabo, parecia haver uma linha muito tênue. Os acontecimentos de 516 equivaleram quase a uma declaração aberta de independência da Igreja egípcia, que adotou o monofisismo como religião nacional.⁴¹³

Justiniano

Em 527, Justino foi sucedido por Justiniano, seu sobrinho, que governaria por quase quarenta anos. Ele começou seu reinado ansioso para mitigar as tensões entre os pró e anticalcedônicos, e fez algumas concessões ao clero monofisista. A partir de meados da década de 530, porém, pendeu decisivamente para o lado calcedônico. Em parte, isso ocorreu porque suas grandes guerras de reconquista estavam restaurando o poder romano sobre áreas substanciais do antigo império do Ocidente – Itália, Norte da África, até o sul da Espanha –, de modo que o império de novo tinha de levar em consideração as sensibilidades ocidentais. Sob pressão do papa romano, Justiniano depôs Ântimo, patriarca de Constantinopla de tendência monofisista. Ele prosseguiu com um expurgo das grandes sés, “de modo que, daquele momento em diante, o sínodo de Calcedônia foi abertamente proclamado em todas as Igrejas; e ninguém se atreveu a anatematizá-lo; enquanto aqueles que divergiam, foram exortados por inúmeros métodos a concordar com ele”.⁴¹⁴

As ações de Justiniano em Alexandria representaram uma ruptura histórica. Desde o tempo de Pedro Mongo, o patriarcado ficou unido em um ofício único controlado pelos monofisistas, governando sobre pró e anticalcedônicos. A última pessoa a deter esse posto unido foi Teodósio, mas Justiniano o depôs em 536, e o patriarca passou décadas preso em Constantinopla. Dali em diante, os patriarcados copta e calcedônico nunca mais se unificariam, e as duas Igrejas teriam sucessões diferentes, conflitantes.⁴¹⁵

Mas a posição de Justiniano era um tanto mais complicada do que esse relato pode sugerir, e, novamente, as mulheres da corte desempenharam um papel central. Se Justiniano estava comprometido a defender a causa calcedônica, sua rainha, Teodora, era, na mesma medida, simpática à causa monofisista. Essa divisão teve muita importância, pois Teodora era uma figura extraordinariamente poderosa, quase um coimperador. Brilhante, ela era uma figura muito influente na corte e um trunfo maravilhoso para os líderes da Igreja dissidente.

Tão equilibrada entre as duas posições era a corte justiniana – tão grande era, por assim dizer, a união entre duas pessoas distintas e duas naturezas – que podemos perguntar se essa divisão era uma questão de acaso ou política. Talvez Teodora fosse uma figura tão forte que se recusava a ser intimidada por seu marido, mas, de modo compreensível, os dois concordavam em manter suas diferenças por motivos políticos.

Enquanto Justiniano reinava como o imperador mais ortodoxo, atraindo o apoio fiel de todos calcedônicos, Teodora proporcionava uma válvula de segurança útil, uma amiga na corte a quem os monofisistas sabiam que podiam recorrer. Isso reduziu a necessidade dos dissidentes de se aventurar em rebeliões ou conspirações. Por mais improvável que tal maquinação possa parecer, o historiador Evágrio, na realidade, indica tal processo como uma opção política consciente.^{[416](#)}

O quinto concílio

D e outras maneiras, Justiniano também procurou manter abertos os canais de comunicação com os monofisistas. Na década de 540, o imperador ficou preocupado a respeito da contínua popularidade das ideias teológicas radicais e místicas de Orígenes, padre alexandrino do século III, cujas teorias desfrutavam de uma longa vida. No entanto, o ataque ao origenismo prometia um bônus político para um imperador com suas dificuldades religiosas específicas. Suponhamos que as ideias de Orígenes pudessem ser ligadas a alguns teólogos do século V, que foram os principais expoentes da teoria das Duas Naturezas: Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edessa. Haveria melhor maneira de conquistar os crentes da Natureza Única do que denunciar seus inimigos mais antigos e odiados?

Consequentemente, em 543, Justiniano apresentou uma proposição denunciando os Três Capítulos, uma coleção altamente seletiva de textos que expressavam as ideias mais ousadas e polêmicas daqueles teólogos. Todos os três – Teodoro, Teodoreto e Ibas – foram bichos-papões recorrentes dos cirilianos, que os consideravam nestorianos. O comparecimento de Ibas e Teodoreto em Calcedônia quase provocou um tumulto. Finalmente, quase um século depois, Justiniano atacava a memória do trio morto há muito tempo, e, em particular, os textos nos quais atacavam o santificado Cirilo. De uma vez por todas, Justiniano mostraria aos monofisistas que um muro de separação sólido existia entre os calcedônicos e os nestorianos. De modo ideal, seria um gesto esplêndido de reconciliação.^{[417](#)}

No entanto, Justiniano não aprendeu a lição mais básica da política eclesiástica daquele tempo: deixar adormecidas as mentiras dos concílios. Quando tentou aliciar Vigílio, o papa da época, a essa causa, encontrou o papa nervoso acerca do que equivalia a um julgamento

póstumo de homens que não podiam mais se defender. Vigílio também sabia que dois dos três teólogos foram vindicados e reabilitados pelos calcedônicos, e não tinha vontade de reviver aquela discussão. Os papas consideravam a defesa do Concílio de Calcedônia como um princípio absoluto, combatendo qualquer tentativa de enfraquecer até mesmo suas disposições mais marginais, e a maioria das Igrejas ocidentais concordava com aquela posição. A disputa religiosa desnecessária evoluiu rapidamente para uma briga entre o imperador e o papa. Em 547, a batalha incluiu a detenção violenta do papa em Constantinopla, e seu posterior exílio.⁴¹⁸

Em 553, o imperador convocou um encontro em Constantinopla que foi reconhecido como o Quinto Concílio Geral, o sucessor do Concílio de Calcedônia. O encontro atraiu cerca de mil e seiscentos bispos, em sua maioria do Oriente, pois as prolongadas guerras de Justiniano tinham devastado o que restou da sociedade romana na Itália e na África. O concílio acabou dando a Justiniano o que ele quis, e reafirmou a união hipostática em termos ainda mais claramente cirilianos. No entanto, a vitória adicionou-lhe quase nada no Oriente, e ainda lhe custou um novo cisma de algumas das províncias italianas.⁴¹⁹

De forma interessante, esse assunto não fez nada para conter o desejo de Justiniano por querelas religiosas. De fato, seu comportamento se tornou tão bizarro, que serve de suporte para a visão contemporânea do historiador Procópio, que considerou o imperador um megalomaníaco excêntrico, que reinou com juízo só quando escutou sua mulher. No entanto, em 548, Teodora morreu, e daquele momento em diante, Justiniano envelheceu visivelmente e se tornou mais estapafúrdio. Nos seus últimos anos, adotou sua heresia específica, uma defesa radical da crença monofisista, que era muito afrontosa para a maioria dos crentes da Natureza Única e ainda remanescente a Eutiques. Era a escola dos *Aphartodocetae*, ou Incorruptíveis, que sustentava que o corpo de Cristo sempre foi incorruptível. Felizmente, o imperador morreu exatamente quando estava prestes a tentar impor a estranha doutrina sobre toda a Igreja e a incitar um maior caos.

A nova Igreja monofisista

Embora a causa calcedônica triunfasse sob Justiniano, a corte de Teodora tornou-se um refúgio para os monofisistas e um centro de organização.

Ela promoveu mosteiros e conventos para as centenas de religiosos expulsos das casas religiosas da Síria e da Ásia Menor, estabelecimentos que sobreviveram intactos por décadas. Supostamente, ela foi responsável por designar Ântimo como patriarca de Constantinopla em 535, embora ele estivesse associado com o ultra linha-dura Severo. Depois da deposição de Ântimo no ano seguinte, ele se refugiou no palácio de Teodora por doze anos. Ela protegeu o próprio Severo e abrigou Teodósio, o patriarca exilado de Alexandria, que converteu Constantinopla na sede de um governo virtual em seu exílio, na metade final da década de 560.⁴²⁰

A divisão religiosa ficou mais rígida e formalizada a partir da década de 540, em parte por causa dos desastres cumulativos que assolaram o mundo civilizado. O ano de 541 marcou o começo de uma peste comparável à famosa Peste Negra do século XIV. Ao que consta, 300 mil pessoas morreram só em Constantinopla. Ao longo de diversas décadas, a doença matou milhões de pessoas na Europa, Ásia e África, debilitando impérios já quase no ponto de colapso por décadas de guerra. Foi um momento catastrófico na história do mundo da Antiguidade, um dos pontos de transição críticos para o mundo mais pobre e mais localizado da Idade Média.⁴²¹ Também teve suas consequências religiosas, numa sociedade muito acostumada a interpretar sinais divinos. Cada lado, o calcedônico e o monofisista, reconheceu o quão ofendido Deus estava por quaisquer sinais de contemporização religiosa. A morte de Teodora polarizou ainda mais os dois lados, o que destruiu as últimas esperanças dos monofisistas. A essa altura, mesmo os otimistas não podiam mais negar que o império tinha abandonado o que eles consideravam ser o cristianismo verdadeiro.

O principal ativista foi o sírio Jacob Baradeus – Jacó, o Vagabundo –, que sucedeu Severo como construtor da Igreja monofisista na Síria e no Oriente. No início do reinado de Justiniano, Jacob e alguns colegas foram a Constantinopla para advogar junto a Teodora em favor dos clérigos monofisistas exilados ou presos no Oriente. No início da década de 540, ele atuou como bispo baseado em Edessa, lugar que utilizou como centro missionário. Jacob pregou em toda parte para o que era, de fato, uma Igreja nova ou renascida, que é geralmente conhecida como jacobita. Por certos relatos, ele ordenou literalmente milhares de clérigos e criou uma nova hierarquia eclesiástica. Em 544, quando consagrou um novo patriarca de Antioquia, assegurou que a cidade também teria um cisma permanente entre hierarquias rivais, favorecendo ou opondo-se ao credo

calcedônico, exatamente como tinha acontecido em Alexandria. Em Éfeso, em 558, Jacob designou um bispo alternativo, João, cujos escritos ferozmente partidários são a fonte principal para o período. Depois da morte de Teodósio de Alexandria, em 566, João se tornou o chefe efetivo do grupo monofisista.^{[422](#)}

No final daquele século, a Igreja jacobita estendia seu poder sobre a maior parte da Síria e do Oriente, ao lado da grande Igreja do Egito. E, ao lado das celebridades – os bispos e os patriarcas –, muitos monges e clérigos de menor envergadura estavam formando o que se tornaria uma cultura monofisista em grande expansão, um mundo completo de escritos e pensamentos cristãos alternativos. Esse mundo cultivou expressões muito familiares de devoção, como vidas de santos e mártires e uma tradição completa e distinta de literatura da história cristã. Glorificou heróis da fé como Severo e Pedro, o Ibério. Da mesma forma que os pais fundadores da historiografia cristã imortalizaram os sofrimentos dos mártires diante do poder pagão, seus sucessores falaram das atrocidades infligidas contra os santos pelo perverso império pseudocristão. A nova Igreja também desenvolveu novos padrões linguísticos. Enquanto o grego permaneceu como a língua básica do cristianismo, os monofisistas sírios adotaram decisivamente o siríaco como língua natural da sua Igreja, da mesma forma que os monofisistas egípcios recorreram sempre mais ao cóptico.^{[423](#)}

Essas organizações também estenderam irrestritamente seu poder além das fronteiras teóricas do mundo romano. Da mesma forma que o cristianismo egípcio dominou os reinos africanos vizinhos, os crentes sírios tinham sua própria esfera distinta de influência no Oriente. Na Armênia, dois concílios de Dvin (506 e 554) rejeitaram oficialmente o credo calcedônico e trouxeram aquela Igreja para a nova e vasta rede monofisista.^{[424](#)}

Repressão

Em virtude das concepções teológicas da época, teria sido impensável para o império romano cristão tolerar denominações distintas, mas os imperadores variavam muito no modo pelo qual impunham estritamente a ortodoxia calcedônica. As condições para os monofisistas ficaram mais difíceis sob o sucessor de Justiniano: Justino II. Ele era uma pessoa muito perturbada, que mergulhou sempre mais fundo na insanidade:

supostamente, Justino procurava mitigar suas aflições preenchendo o palácio constantemente com música estridente de órgão. Muito antes desse estágio, porém, ele tentou eliminar a questão monofisista de uma vez por todas, usando como seu agente principal João Escolástico, patriarca de Constantinopla. Homem culto, João procurou achar uma fórmula que satisfizesse os dois lados. Por curto tempo, aparentemente tentou o impossível e, em 571, de fato, alcançou um tipo de reunião e reconciliação. A tranquilidade durou exatamente um ano, até os monofisistas condenarem os calcedônicos uma vez mais.^{[425](#)}

De acordo com os relatos monofisistas, João, então, tornou-se um perseguidor cruel, e, naquela tradição, sua memória assumiu uma forma demoníaca.

Num decreto colérico, ordenou que todos os lugares onde os crentes [monofisistas] se reuniam deviam ser fechados; os altares neles, demolidos; seus padres e bispos capturados e jogados na prisão; e todos que se reuniam ali para o culto, expulsos e dispersados, com ordens de nunca entrar neles de novo.^{[426](#)}

João de Éfeso, historiador monofisista, listou as perseguições impostas aos seus companheiros crentes naqueles anos, os bispos depostos ou forçados a se submeter. Em um incidente, o patriarca exigiu a submissão de Estêvão, bispo de Chipre. A história pode ou não ser verdadeira – João não tinha interesse em escrever história objetiva ou imparcial –, mas dá uma ideia do que os diferentes lados pensavam a respeito dos seus inimigos. De uma forma ou de outra, Estêvão teve de ser forçado a receber a hóstia que demonstraria sua adesão ao credo calcedônico. Supostamente, o patriarca enviou clérigos e guardas

com ordens para bater nele com porretes, até que vomitasse sangue ou consentisse em comungar. Consequentemente, bateram nele até Estêvão cair emudecido e jazer aparentemente morto. No entanto, ao vê-lo deitado imóvel, agonizante, eles correram e trouxeram quatro baldes cheios, jogando água sobre ele. Depois de muito tempo, sua alma retornou, e ele voltou à vida a partir da morte. E, assim, foi forçado a se submeter à comunhão com eles.^{[427](#)}

A perseguição alcançou o estágio de invalidar as ordens clericais dos monofisistas, que tinham de ser reordenados se quisessem continuar no

sacerdócio. De fato, foi um passo sério, uma inovação legal alarmante, que golpeou o princípio da sucessão apostólica. Por mais errados que pudessem estar em termos teológicos – ou, no mínimo, por mais distantes que estivessem das concepções do grupo dominante –, o clérigo monofisista era, sem dúvida, originário da mesma Igreja, e remontava a mesma sequência de santos e clérigos venerados, de quem obtiveram sua autoridade. Naquele momento, aquilo era para ser invalidado por ordem imperial? Em caso afirmativo, representava uma ruptura irrevogável entre os dois lados. Como o bispo Êstevão protestou: “Ai! O cristianismo está arruinado. As regras da Igreja cristã são abolidas. Todas as constituições e os cânones da Igreja de Deus são confundidos e pisoteados, e são desfeitos”.⁴²⁸ Embora Êstevão tivesse sido ordenado canonicamente e tivesse servido como bispo por vinte anos, ele, naquele momento, estava para ser “deposto do sacerdócio dos ortodoxos”, e reordenado. No final, o patriarca re cuou dessa medida radical, mas o assunto deixou um legado amargo de mal-estar.

Nem todos os imperadores governavam com esse grau de ferocidade, e alguns relutavam em tratar os cristãos de maneiras que deviam somente ficar restritas aos inimigos da Igreja. Quando o patriarca tentou continuar as perseguições sob o novo imperador, Tibério II, deparou-se com uma recepção gélida. Se eles são cristãos, disse Tibério, não devia agir contra eles: “Por que”, perguntou, “você me incita a perseguir cristãos, como se eu fosse Diocleciano, ou um daqueles reis gentios? Vai, sente-se em sua igreja, e fique quieto, e não me perturbe de novo com essas coisas”. No entanto, Tibério era fora do comum. Da década de 560 em diante, os “cristãos ortodoxos verdadeiros” – ou os monofisistas, como seus inimigos os denominavam – eram os alvos habituais de perseguição e discriminação.⁴²⁹

A ameaça para o Oriente

Cento e cinquenta anos depois do Concílio de Calcedônia, o mundo cristão parecia estar num impasse. Embora os monofisistas soubessem que, de modo realista, nunca poderiam converter o império, os ortodoxos também sabiam que não eram capazes de eliminar os dissidentes, que não estavam definhando.

As divisões religiosas nessa escala eram muito perigosas politicamente, quando a dissidência se concentrava em regiões orientais do império,

que serviam como fronteiras militares expressivamente guarnecidas. A rivalidade romana com a Pérsia não era nova. Em 260, os persas capturaram o imperador Valeriano, cujo corpo empalhado permaneceu por muito tempo em exposição como troféu da corte persa. As guerras persistiram ao longo dos séculos seguintes, com a vantagem oscilando ocasionalmente para Roma, ocasionalmente para a Pérsia. No entanto, a intensidade do conflito se agravou muito no século VI, e o mesmo aconteceu com as recompensas em jogo. Em vez de só lutar nas províncias com fronteiras em discussão, como Armênia e Mesopotâmia, os dois impérios estavam envolvidos numa luta épica pela sobrevivência. No século VI e no início do século VII, os persas fizeram intensa pressão sobre o centro do império do Oriente: Síria e Palestina, Ásia Menor e até Egito. As guerras tinham um elemento religioso explícito, já que os persas baseavam suas reivindicações de expansão na sua fé zoroastriana; cada lado lutava pela glória maior do seu Deus. Com frequência, as conquistas eram acompanhadas por atos de destruição e massacre direcionados de maneira explícita contra a fé do outro lado, contra, respectivamente, igrejas e os templos de fogo zoroastristas. Política e religiosamente, era um fim de jogo.⁴³⁰

Guerras ferozes se alastraram durante 502-5, 527-32 e 540-45, e a luta foi endêmica de 572 a 591. Em geral, os persas faziam um trabalho excelente de manutenção e expansão da sua posição. Eles combatiam como um estado avançado, com a melhor tecnologia da época, a última palavra em termos de engenharia e máquinas de cerco, e tinham a vantagem da disciplina e estratégia que as forças bárbaras orientais careciam em geral. Prenunciando a guerra cavalheiresca da Idade Média, os persas também faziam uso devastador de sua cavalaria compacta, com os cavaleiros, os *cataphractarii*, cobertos com armaduras eficazes.⁴³¹

Alguns sucessos persas causaram pânico real ao redor do que restou do mundo romano. Em 540, os persas devastaram a Síria, saqueando e pilhando alguns dos principais centros do cristianismo primitivo. Destruíram Antioquia por completo, causando a morte de dezenas de milhares dos seus moradores. Isso aconteceu somente alguns anos depois da cidade ter sido danificada por um grande terremoto. Embora Justiniano procurasse reconstruir Antioquia após a conquista persa, a cidade nunca se recuperou integralmente. Ao arruinar a tradicional saída síria para o Mediterrâneo, o desastre também direcionou a área mais para o Oriente, em termos de cultura e economia. Desse modo, reorientou a Igreja síria para regiões monofisistas mais linhas-duras do

interior.^{[432](#)}

A situação romana quase entrou em colapso no início do século VII. Em 610, quando Heráclio ascendeu ao trono, teve de enfrentar o que parecia uma crise quase terminal, com os persas pressionando duramente na fronteira oriental. Enquanto isso, os bárbaros avaros – parentes dos hunos – estavam avançando nos Bálcãs. Em 614, os persas tomaram Jerusalém, que foi objeto de um massacre terrível: “os diabólicos persas, que não tinham compaixão em seus corações, avançaram sobre cada lugar da cidade e, de comum acordo, extirparam todas as pessoas”. Homens, mulheres e crianças foram ceifados “como repolhos”.

Igrejas sacras foram incendiadas, outras foram demolidas, altares majestosos foram derrubados, cruzes sagradas foram pisoteadas, ícones vivificantes foram cuspidos pelos impuros. Em seguida, a fúria deles atingiu padres e diáconos; eles os mataram em suas igrejas como animais silenciosos.^{[433](#)}

Os persas até destruíram o que se acreditava ser a Verdadeira Cruz, a relíquia mais preciosa de toda a cristandade. Invadiram a Síria e a Ásia Menor, chegando até a própria Calcedônia, e invadiram o Egito. No auge da crise, Constantinopla foi sitiada por dezenas de milhares de avaros, apoiados pela Marinha persa. Os persas estavam prestes a suplantam o Império Romano.^{[434](#)}

Se não fosse o gênio militar de Heráclio, a história romana teria acabado naquele ponto. Supostamente, ele teve sucesso em repelir de modo decisivo o poder persa e restaurar o domínio romano sobre a maior parte do Oriente Médio no final da década de 620. Heráclio foi o maior líder e general romano desde o apogeu do Império unido, sem discussão. No entanto, da mesma forma que ele relembrou os valores romanos mais poderosos, se comportou como um rei cruzado medieval, comprometido a serviço da Mãe de Deus.^{[435](#)}

Era, então, um tempo muito perigoso para o poder romano no Oriente, e em especial para os cristãos. Além do impacto da longa guerra e da peste, o mundo cristão estava entrando numa era assustadoramente sombria de oportunidades minguentes e tensões intensas. Apesar da derrota da Pérsia, grandes partes do mundo oriental estavam com a economia devastada e despovoadas, com tributos esmagadores onerando as comunidades sobreviventes. De fato, era um tempo muito ruim para ter a maior parte da população do Egito, da Síria, da Palestina e da

Mesopotâmia em graus variados de descontentamento com o império, estando a ponto de uma revolta aberta.^{[436](#)}

Fracasso da vontade

Numa iniciativa desesperada de reunificar as facções do império, Heráclio procurou uma nova solução para a antiga disputa sobre a natureza de Cristo. Nenhuma resposta óbvia se apresentou. Os teólogos pelejaram muito com a questão de pessoas e naturezas, e quase toda formulação ou meio-termo prometia enfurecer alguém. Tudo que restava era contornar o problema básico. Em resumo, o império, naquele momento, propunha novas bases para um acordo, que ignoravam a questão da Natureza Única ou das Duas Naturezas. No entanto, será que todos concordariam que Cristo tinha apenas uma vontade única? Ou como Sérgio, patriarca de Constantinopla, declarou: a Calcedônia tinha razão em definir a união hipostática: a pessoa de Cristo realmente reunia duas naturezas; uma divina e uma humana. Mas depois disso, Cristo tinha apenas uma vontade única, que era divina: uma vontade única, e uma *energeia*, ou operação.^{[437](#)}

Em 626, Heráclio apresentou seu novo plano com o bispo Ciro, que se tornaria um aliado importante na tentativa de reconquistar os monofisistas. Tomando conhecimento de que o novo compromisso teológico tinha o apoio de Sérgio, Ciro também ofereceu seu respaldo, e o mesmo fez Honório, papa romano. Em 630, Ciro foi enviado ao Egito como patriarca e prefeito, e desfrutou de sucesso notável em convencer os bispos e clérigos coptas. Como os historiadores coptas posteriores se queixaram: “Um grande número deles foi desencaminhado, alguns por meio da perseguição, outros através de subornos e honras, e terceiros por intermédio de persuasão e logro”. Benjamim, patriarca copta, decidiu se esconder.^{[438](#)}

O monotelismo teve capacidade de resistência, apoiado como estava por dois dos mais poderosos e ambiciosos imperadores romanos tardios: Heráclio e seu neto e sucessor, Constante II. Heráclio tinha salvado o império, e seu prestígio permitiu-lhe declarar a nova doutrina formalmente em sua *Ekthesis* (Éctese – Profissão de Fé) de 638. Constante foi outro soberano forte, que, em 663, tornou-se o primeiro “imperador romano” do Oriente em dois séculos a realmente visitar Roma.^{[439](#)}

Logo, porém, tanto os calcedônicos como os monofisistas condenaram a nova doutrina, considerando-a outra nova e repugnante heresia. Menas, irmão de Benjamim, patriarca copta, liderou uma revolta no Egito, precipitando algumas das piores perseguições de uma longa e sangrenta história, e ajudando a assegurar o lugar da Calcedônia nos anais coptas da infâmia. Menas foi devidamente martirizado. As forças imperiais

seguraram tochas acesas ao seu lado até a gordura do seu corpo gotejar e escorrer pelo chão, e golpearam seus dentes porque ele confessou a fé; e, finalmente, ordenaram que um saco deveria ser enchido com areia, e o venerável Menas colocado dentro dele e afogado no mar.⁴⁴⁰

Sua morte foi adequadamente trinitária, um tipo de execução por meio de batismo. Três vezes foi submerso e quase afogado, e, a cada vez, foi perguntado se ele reconheceria a verdade calcedônica, até que finalmente morreu. “Portanto, eles foram incapazes de subjugar esse adepto, Menas, mas ele os venceu por sua paciência cristã”.⁴⁴¹ O regime de Ciro confiscou diversas igrejas coptas e as entregou para crentes leais.

Se a nova síntese falhou em conseguir conquistar os monofisistas, foi suficientemente favorável à teoria da Natureza Única para amedrontar os ortodoxos. Em primeiro lugar, a nova escola remontou suas origens ao trabalho de Severo de Antioquia, o modelo supremo monofisista. Desde 633, o monge Sofrônio fez campanha contra os monotelistas, e ganhou uma plataforma poderosa para suas concepções no ano seguinte, quando se tornou patriarca de Jerusalém. Como o *Henotikon* anteriormente, a política idealizada para fornecer uma plataforma para união só serviu para criar divisões completamente novas. Em 648, o *Typus*, de Constante, tentou proibir novas discussões a respeito das naturezas de Cristo. Em termos norte-americanos modernos, a guerra milenar devia ser acabada por meio de uma política simples de “*Don’t ask, don’t tell*” (“Não pergunte, não conte”).

O adversário principal da nova política foi Máximo, ex-funcionário imperial, que tinha se retirado para um mosteiro. Em 626, contudo, a invasão persa o levou a procurar refúgio no Norte da África, onde se tornou discípulo de Sofrônio e aprendeu as maldades da argumentação monotelista. Como, perguntou, podemos falar de qualquer tipo de natureza sem uma vontade humana? Naquele momento, Máximo entrou na oposição pública, debatendo com o novo patriarca de Constantinopla

de modo tão eficaz que o patriarca renegou sua posição. Então, Máximo mudou-se para Roma, onde mobilizou apoio contra os ensinamentos da Vontade Única. Em 649, um concílio realizado em Latrão condenou as crenças monotelistas, embora essa condenação fosse contrária aos desejos do império. Essa ação, que o imperador considerou uma rebelião eclesiástica, foi o que precipitou o ataque de 653 e as mortes de Martinho e Máximo.

E assim, novamente uma iniciativa imperial de criar harmonia desmoronaria. Finalmente, em 680, um novo imperador convocou outro concílio ecumênico: o sexto, realizado mais uma vez em Constantinopla. Esse rejeitou a posição monotelista e reafirmou a ortodoxia calcedônica. No processo, também condenou diversos heréticos que tinham promovido as posições monotelistas, ou cedido a elas, incluindo Ciro de Alexandria. Outro dos nomes sujeitos ao anátema foi Honório, papa romano, que morrera em 638. Essa condenação teve implicações duradouras nos debates futuros sobre o poder papal, como um exemplo claro de um papa estando não meramente errado, mas em heresia cabal, e, além disso, a Igreja romana reconhecia esse fato. Esse precedente causaria problemas reais para os defensores do século XIX a respeito da infalibilidade papal. Mas esse seria um debate para outro milênio.⁴⁴²

Islã às portas

O ano de 681 marcou uma data importante, pois fazia exatamente trezentos anos desde o Primeiro Concílio de Constantinopla, que tinha iniciado uma longa série de debates a respeito das naturezas de Cristo. E depois de três longos séculos de discussões contínuas e denúncias mútuas, de todos os cismas e deserções, poderia ter parecido que essas lutas internas nunca acabariam, que os antigos debates retornariam interminavelmente, em formas recicladas sempre mais complexas. No entanto, o ciclo estava, de fato, prestes a ser quebrado de modo decisivo. O sexto concílio se reuniu em Constantinopla para debater naturezas e vontades pouco tempo depois que a nova força do islã tinha estado literalmente às portas. De 674 a 678, Constantinopla ficou submetida a outro cerco; dessa vez, por forças muçulmanas.

Enquanto o império afundava em feudos religiosos, outras forças se agitavam no Oriente Médio, em especial na península arábica, então uma terra sem dono, indesejável, entre Roma e Pérsia. Em 610,

aproximadamente, um residente de Meca chamado Maomé acreditou que havia recebido visões proféticas exigindo que todos os povos admitissem sua submissão (*islã*) a um Deus onipotente. Os povos que aceitaram o credo do islã ficaram conhecidos como muçulmanos. Seguindo sua missão divina, Maomé enviou proclamações para os líderes mais poderosos do mundo, incluindo Heráclio, que considerou a nova fé muito atraente – ou, pelo menos, foi o que a lenda muçulmana posterior sustentou. Maomé, por sua vez, simpatizou fortemente com os romanos contra os persas, os quais considerava inimigos pagãos, e ficou muito abalado quando os gentios persas conquistaram Jerusalém.^{[443](#)}

Depois da morte de Maomé, em 632, seus seguidores promoveram uma série imensa de guerras contra os grandes impérios da época, que estavam, é claro, exauridos por décadas de conflitos. Num período muito curto de apenas vinte anos, as forças muçulmanas árabes ocuparam a Pérsia e a Mesopotâmia, no leste, enquanto, no oeste, conquistaram o Egito, a Síria e a Palestina. Em si, essa tempestade de fogo não marcou necessariamente uma nova fase radical da história. Outros Estados e tribos bárbaras tinham antes invadido grandes porções do Império Romano, mas depois foram derrotados ou serem absorvidos na cultura, religião e sociedade romana. Mesmo cercos diretos de Constantinopla não eram algo novo. No entanto, na década de 680, ficou evidente que esse movimento era, de fato, algo diferente, um novo tipo de religião e civilização que parecia começar a rivalizar com o Império Romano, e, muito provavelmente, suplantá-lo.^{[444](#)}

A história da ascensão do Islã é bastante conhecida, mas, na realidade, é difícil de entender, exceto no contexto das divisões cristãs da época. Em primeiro lugar, o islã se desenvolveu numa sociedade impregnada de influências judaicas e cristãs, e a palavra “cristãs” nesse contexto tendia preponderantemente a significar monofisista ou nestoriana. As primeiras tradições muçulmanas lembram a interação de Maomé com cristãos e o clero cristão, enquanto a propaganda cristã contra o islã apresentou Maomé como um plagiário tosco, que roubou irrestritamente as ideias de uma religião mais antiga. Como sabemos hoje, essa ideia é simplificada demais, mas alguns temas cristãos curiosos aparecem no tratamento corânico em relação a Jesus. Embora negando absolutamente a divindade de Cristo, o Alcorão apresenta um Jesus que se parece muito com a figura familiar das Igrejas de fala siríaca. O Alcorão segue a visão docetista de que a crucificação de Jesus foi uma ilusão: “Eles não o mataram, nem crucificaram-no, mas só pareceu isso para eles [como se tivesse sido]...

Deus exaltou [Jesus] para Si mesmo”.⁴⁴⁵

As divisões cristãs também ajudam a explicar o rápido colapso da posição romana no Oriente Médio, onde o sentimento popular se inclinava tão fortemente na direção das Igrejas monofisista e nestoriana. Repetidas vezes, os autores dessas tradições descrevem o alívio pelo qual os habitantes locais saudavam os conquistadores árabes, que prometiam um fim ao regime opressivo do Império Romano e da ordem calcedônica. Mesmo quando lamentavam o derramamento de sangue associado com a conquista, a maioria dos egípcios ficava feliz de se livrar de Ciro, o governador derrotado, e de ver a restauração de Benjamim, o patriarca copta exilado.⁴⁴⁶

Alguns autores cristãos – monofisistas e nestorianos – consideravam os árabes como o flagelo de Deus, a arma que ele escolheu para punir o império por seus erros teológicos crassos e sua brutalidade contra seus adversários da crença verdadeira. A obra *History of the Alexandrian Patriarchs* comenta que “o Senhor abandonou o exército dos romanos diante dele, como punição por sua fé corrupta, e por causa dos anátemas emitidos contra eles, devido ao Concílio de Calcedônia, pelos pais da Antiguidade”. João de Nikiu registrou as derrotas sofridas por “Heráclio, o imperador dos calcedônicos”.⁴⁴⁷

Ao menos nas primeiras décadas da nova ordem, a maioria dos cristãos não viu muita razão para mudar de opinião. Os muçulmanos não se importavam nada com as divisões sectárias entre os cristãos, desde que respeitassem a autoridade muçulmana e pagassem seus impostos no prazo. Além disso, os muçulmanos precisavam de cristãos qualificados de todos os tipos: escreventes e notários, arquitetos e trabalhadores em metal. O primeiro século, aproximadamente, depois da conquista representou algo como uma idade de ouro para as comunidades cristãs, que estavam, naquele momento, livres da opressão romana.

Naquele momento, a Igreja copta egípcia alcançou tudo pelo qual lutara desde o tempo de Cirilo e Dióscoro. Um grande patriarca, Benjamim, reinou de 622 a 661. No seu tempo, a Igreja calcedônica entrou em colapso, e suas propriedades passaram ao controle copta. Os crentes calcedônicos remanescentes enfrentaram um dilema sério, tendo ou que aceitar a autoridade copta ou que abandonar totalmente o cristianismo. Alguns escolheram a segunda opção, aceitando o islã como única maneira de continuar a luta contra seus antigos inimigos monofisistas. Assim que “aceitaram a detestável doutrina da Besta, isto é, Maomé”, “pegaram armas nas mãos e lutaram contra os cristãos. E um

deles, João, o calcedônico do convento do Sinai, adotou a fé do islã, e, livrando-se do seu hábito de monge, ergueu a espada, e perseguiu os cristãos que eram fiéis ao nosso Senhor Jesus Cristo”.⁴⁴⁸ Os coptas triunfaram, mas a que preço!

Na Síria e na Mesopotâmia, as Igrejas jacobita e nestoriana desfrutavam de paz e prestígio. No século VIII, a Igreja jacobita tinha talvez 150 arcebispos e bispos. Sob o domínio muçulmano, as diferentes Igrejas anticalcedônicas se movimentaram para criar alianças e fusões mais formais. Em 728, um concílio estabeleceu formalmente a comunhão entre a Igreja armênia e os jacobitas, que constituíram um sólido *front* anticalcedônico.⁴⁴⁹

No entanto, a salvação política veio a um preço exorbitante. Por séculos, os cristãos sobreviveram e até prosperaram nas sociedades dominadas por muçulmanos, mas, de forma constante, a parte muçulmana da população cresceu, enquanto as comunidades cristãs se tornavam minorias cada vez menores, sujeitas a leis mais duras e discriminatórias. A Alexandria cristã virou progressivamente a Alexandria muçulmana, até que o Cairo, completamente muçulmano, se apropriou da maior parte de sua glória e riqueza. A partir do século XIII, diversos desastres políticos e militares combinados com mudanças econômicas e climáticas criaram um ambiente intolerável para as minorias, algumas das quais foram totalmente eliminadas.⁴⁵⁰

Na falta de outra opção, portanto, o futuro do cristianismo estava em outros lugares. Estava naquelas regiões minguantes ainda sujeitas ao Império Romano, que não tinham mais nenhuma necessidade de conciliar as opiniões de um Egito ou de uma Síria, que não tentavam mais controlar. No longo prazo, de qualquer forma, o futuro do cristianismo estaria naquelas regiões da Europa ocidental que nunca desafiaram o credo calcedônico. As ideias calcedônicas triunfaram não por causa da força de sua lógica, mas porque o mundo que se opunha a elas tinha morrido.

³⁷² Pauline Allen e Bronwen Neil, eds., *Maximus the Confessor and his Companions* (New York: Oxford Univ. Press, 2003); Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ* (New York: Oxford Univ. Press, 2004); Melchisedec Toronen, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor* (New York: Oxford Univ. Press, 2007); Andrew J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes* (Lanham, MD: Lexington Books, 2007); Cyril Hovorun, *Will, Action and Freedom* (Leiden: Brill, 2008).

³⁷³ “Profane wrangling” (“Discórdia profana”) é citado de Stevenson, *Creeds, Councils and Controversies*, 341.

[374](#) Frend, *Rise of the Monophysite Movement*; Johannes Oort e Johannes Roldanus, eds., *Chalcedon: Geschichte und Aktualität* (Leuven, Belgium: Peeters, 1997); Chadwick, *Church in Ancient Society*, 592–627; Stephen Mitchell, *A History of the Later Roman Empire, A.D. 284–641* (Oxford: Blackwell, 2007).

[375](#) Gray, *Defense of Chalcedon in the East*.

[376](#) Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations* (New York: Oxford Univ. Press, 2007).

[377](#) Gray, *Defense of Chalcedon in the East*.

[378](#) “While others he enlightened” (“Enquanto outros ele esclareceu”) é de Lang, “Holy Peter the Iberian”.

[379](#) Grillmeier, *Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, 37–45, 60–88; Aziz S. Atiya, ed., *The Coptic Encyclopedia*, 8 vols. (New York: Macmillan, 1991).

[380](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:445–46.

[381](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 3:66.

[382](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 3:121.

[383](#) Grillmeier, *Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, 263–389; Sir Laurence Kirwin, *Studies on the History of Late Antique and Christian Nubia* (Burlington, VT: Ashgate Variorum, 2002).

[384](#) Gray, *Defense of Chalcedon in the East*.

[385](#) “Being convicted of the heresy of the two natures” (“Sendo condenado pela heresia das duas naturezas”) e “was proved to be a Nestorian” (“se provou que era nestoriano”) são de Smith, *John Bishop of Ephesus*, 78; John Chapman, “Monophysites and Monophysitism”, *Catholic Encyclopedia*, vol. 10. Ernst Honigmann, *Évêques et Évêchés Monophysites d’Asie Antérieure au VI^e Siècle* (Louvain, Belgium: L. Durbecq, 1951).

[386](#) Procopius, *History of the Wars*, I, xxiv, trans. H. B. Dewing (New York: Macmillan, 1914), 219–30.

[387](#) Para a reação ao Concílio de Calcedônia, ver Grillmeier, *Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reign of Justinian*.

[388](#) A encíclica é citada de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 340–48; Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 111–14. Para Basílio e seu histórico, ver Prisco, citado em R. C. Blockley, ed., *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire* (Liverpool: Cairns, 1983), 2:361–69; e Malco, citado em 417–19.

[389](#) “Não de propósito, mas por necessidade” é de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 349.

[390](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 345.

[391](#) Para Daniel, o Estilita, ver Norman H. Baynes, ed., *Three Byzantine Saints* (Oxford: Blackwell, 1948): as citações são de 52–59. Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 346–48.

[392](#) Yitzhak Hen, *Roman Barbarians* (New York: Palgrave Macmillan, 2007); Peter S. Wells, *Barbarians to Angels* (New York: Norton, 2008). Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 397–98.

[393](#) Citado de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 350–54.

[394](#) “Caught by the artful composition” (“Capturados pela composição habilidosa”) é de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 367. Para o sucesso do *Henotikon*, ver Gray, *Defense of Chalcedon in the East*, 29–31. Para a correspondência de Pedro Mongo com Acácio de Constantinopla, ver Frederick C. Conybeare, “*Anecdota Monophysitarum*”, in *American Journal of Theology* 9, no. 4 (1905): 719–40.

[395](#) Cornelius Clifford, “Acacius”, in *Catholic Encyclopedia* (1907), vol. 1, em <http://www.newadvent.org/cathen/01457d.htm>.

[396](#) Gelásio é citado de J. H. Robinson, ed., *Readings in European History* (Boston: Ginn, 1905), 72–73. Richards, *Popes and the Papacy*.

[397](#) “Promoters of change” (“Promotores de mudança”) é citado de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 367. Para o reinado de Anastácio, ver Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 121–32; A. D. Lee, “The Eastern Empire”, in Cameron, Ward-Perkins e Whitby, *Cambridge Ancient History*, 34–62; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, parte 2, *The Church of Constantinople in the Sixth Century* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995).

[398](#) “Raised up royalty and priesthood” (“erguido a realeza e a classe sacerdotal”) é de Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:449; “For a long time” (“Por muito tempo”) foi parafraseado de Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, 13–14; Grillmeier, *Constantinople in the Sixth Century*; Honigmann, *Évêques et Évêchés Monophysites d’Asie Antérieure au VIe Siècle*.

[399](#) “Another emperor for Rome!” (“Outro imperador para Roma!”) é de Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, 9; Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 386; Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 126–28.

[400](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 367.

[401](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 367.

[402](#) “Rushed into the city” (“Precipitaram-se sobre a cidade”) é de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 371. Roberta C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1976); Sebastian Brock, M. A. Mathai Remban, et al., *Philoxenus of Mabbug* (Kottayam, India: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1989); A. A. Vaschalde, *Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbôgh (485–519)* (Rome: Tip. della R. Accademia dei Lincei, 1902), em <http://www.tertullian.org/fathers/philoxenus-three-02-part1.htm>.

[403](#) Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*; Evagrius, “History of the Church”, in Walford,

History of the Church, 390–391; Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 135–36.

[404](#) Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, 22–24.

[405](#) Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, 35–36. Ver também Harvey, *Asceticism and Society*.

[406](#) Nestorius, *Bazaar of Heracleides*, 3.

[407](#) Stephen Gero, *Bar-sauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century* (Louvain: Peeters, 1981); G. J. Reinink, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule* (Aldershot, UK: Ashgate, 2005); Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2006); Sebastian Brock, *Fire from Heaven* (Farnham, UK: Ashgate, 2006).

[408](#) Adrian Fortescue, *The Lesser Eastern Churches* (London: Catholic Truth Society, 1913); Donald Attwater, *The Christian Churches of the East* 2 vols. (Milwaukee: Bruce Publishing, 1947–1948).

[409](#) Grillmeier, *Constantinople in the Sixth Century*.

[410](#) “one of the great figures” (“uma das grandes figuras”) é de Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 201. Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 372–74. Para Severo, ver Iain R. Torrance, *Christology after Chalcedon* (Norwich, UK: Canterbury, 1988); E. W. Brooks, ed., *A Collection of Letters of Severus of Antioch* 2 vols. (Turnhout, Belgium: Brepols, 1985–2003); Allen e Hayward, *Severus of Antioch*; Youhanna Nessim Youssef, ed., *The Arabic Life of Severus of Antioch Attributed to Athanasius of Antioch* (Turnhout, Belgium: Brepols, 2004). Para Gaza, ver Brouria Bitton-Ashkelony e Aryeh Kofsky, eds., *Christian Gaza in Late Antiquity* (Leiden: Brill, 2004).

[411](#) Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 62. Para o contra-ataque calcedônico sobre Severo, ver Patrick T. R. Gray, ed., *Leontius of Jerusalem* (New York: Oxford Univ. Press, 2006).

[412](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 389. Para Justino e Severo, ver Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 133–34. Lucas van Rompay, “Society and Community in the Christian East”, in Maas, *Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 239–66.

[413](#) Frend, *Rise of the Monophysite Movement*, 72–74.

[414](#) “From that time forward” (“Daquele momento em diante”) é de Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 395. Averil Cameron, “Justin I and Justinian”, in Cameron, Ward-Perkins e Whitby, *Cambridge Ancient History*, 63–84; T. R. Gray “The Legacy of Chalcedon”, in Maas, *Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 215–38. Para as consequências desastrosas das políticas de Justiniano, ver James J. O’Donnell, *The Ruin of the Roman Empire* (London: Ecco, 2008).

[415](#) Para a crescente sensação de crise na década de 530, ver Gray, *Leontius of Jerusalem*. Grillmeier, *Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, 53–59.

[416](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 394.

[417](#) Gray, “Legacy of Chalcedon”.

[418](#) Claire Sotinel, “Emperors and Popes in the Sixth Century”, in Maas, *Cambridge Companion to the*

Age of Justinian, 267–90.

[419](#) Richard Price, ed., *The Acts of the Council of Constantinople of 553*, 2 vols. (Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2009). Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 419–23. Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 297–324. Para os últimos anos de Justiniano, ver Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 148–150.

[420](#) Frend, *Rise of the Monophysite Movement*.

[421](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 409–12; Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tell-Mahre*, 87. Peregrine Hordern, “Mediterranean Plague in the Age of Justinian”, in Maas, *Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 134–60; William Rosen, *Justinian’s Flea* (New York: Viking, 2007); Lester K. Little, ed., *Plague and the End of Antiquity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007).

[422](#) Harvey, *Asceticism and Society*. Honigmann, *Évêques et Évêchés Monophysites d’Asie Antérieure au VIe Siècle*, 168–77.

[423](#) Jean-Baptiste Chabot, “Syriac Language and Literature”, in *Catholic Encyclopedia* (1912), vol. 14, <http://www.newadvent.org/cathen/14408a.htm>; Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, 2nd rev. ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 1998); Ignatius Aphram I. Barsoum, *The Scattered Pearls*, rev. ed. (Piscataway, NJ: Gorgias, 2003); Grillmeier, *Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, 60–88.

[424](#) Nina G. Garsoïan, *Church and Culture in Early Medieval Armenia* (Brookfield, VT: Ashgate, 1999); Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews e Robert W. Thomson, eds., *East of Byzantium* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1982).

[425](#) Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 426–30; e 436, para a insanidade de Justino.

[426](#) Smith, *John Bishop of Ephesus*, 4–5.

[427](#) Smith, *John Bishop of Ephesus*, 18–19.

[428](#) Smith, *John Bishop of Ephesus*, 19–20.

[429](#) Smith, *John Bishop of Ephesus*, 72–73.

[430](#) Geoffrey Greatrex, “Byzantium and the East in the Sixth Century”, in Maas, *Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 477–509; Peter M. Edwell, *Between Rome and Persia* (London: Routledge, 2008); Zeev Rubin, “Persia and the Sasanian Monarchy”, in Jonathan Shepard, ed., *The Cambridge History of the Byzantine Empire c.500-1492* (New York: Cambridge Univ. Press, 2009), 130–55; também R. W. Thompson, “Armenia”, in Shepard, *Cambridge History*, 156–72.

[431](#) Michael Whitby, *The Emperor Maurice and His Historian* (New York: Oxford Univ. Press, 1988). Evagrius, “History of the Church”, in Walford, *History of the Church*, 433–44.

[432](#) Greatrex, “Byzantium and the East”, in Maas, *Cambridge Companion to the Age of Justinian*.

- [433](#) Frederick C. Conybeare, “Antiochus Strategos: The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 A.D.”, *English Historical Review* 25 (1910): 502–17, em 507.
- [434](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:484–89; David M. Olster, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1994).
- [435](#) John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990); Webster e Brown, *Transformation of the Roman World*; Geoffrey Regan, *First Crusader* (New York: Palgrave Macmillan, 2001); Walter E. Kaegi, *Heraclius: Emperor of Byzantium* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003).
- [436](#) Peter Sarris, “The Eastern Empire from Constantine to Heraclius”, in Cyril Mango, ed., *The Oxford History of Byzantium* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002), 19–59; Judith Herrin, *Byzantium* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2008).
- [437](#) Andrew Louth, “The Emergence of Byzantine Orthodoxy”, in Noble e Smith, *Cambridge History of Christianity*, vol. 3, *Early Medieval Christianities, c.600–c.1100*, 46–64; Ver a seção sobre “The Church”, in Elizabeth Jeffreys, John Haldon e Robin Cormack, eds., *The Oxford Handbook of Byzantine Studies* (New York: Oxford Univ. Press, 2009), 571–630.
- [438](#) “A countless number” (“Um grande número”) é de Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:491.
- [439](#) Cyril Hovorun, *Will, Action and Freedom* (Leiden: Brill, 2008); Peter Llewellyn, *Rome in the Dark Ages* (New York: Praeger, 1971).
- [440](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:491–92.
- [441](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:491–92.
- [442](#) Percival, “Seven Ecumenical Councils”, in Schaff e Wace, *Fathers of the Christian Church*, 325–54.
- [443](#) Fred Donner, “The Background to Islam”, in Maas, *Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 510–34; Walter E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992).
- [444](#) Jenkins, *Lost History of Christianity*.
- [445](#) Jenkins, *Lost History of Christianity*. Quran 4:157–58.
- [446](#) Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:492–98; Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 178–201.
- [447](#) “The Lord abandoned” (“O Senhor abandonou”) é de Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:492–93; “Heraclius the emperor of the Chalcedonians” (“Heráclio, o imperador dos calcedônicos”) é de Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 198.
- [448](#) O relato de “João, o calcedônico” é de Charles, *Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, 201; também,

“accepted the detestable doctrine” (“aceitaram a detestável doutrina”). Para Benjamim, ver Evetts, *Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 2:487–518.

[449](#) Reinink, *Syriac Christianity*.

[450](#) Sidney H. Griffith, “Christians under Muslim rule”, in Noble e Smith, *Cambridge History of Christianity*, vol. 3, *Early Medieval Christianities, c.600–c.1100*, 197–212; William Dalrymple, *From the Holy Mountain* (New York: Henry Holt, 1997).

O que foi salvo

Nunca cessaremos de voltar a essa fórmula [de Calcedônia], pois sempre que é necessário dizer de maneira breve o que é que encontramos na verdade inefável que é nossa salvação, sempre recorreremos a sua modesta e sóbria clareza. No entanto, realmente só recorreremos a ela (e isso não é a mesma coisa como simplesmente repeti-la), se não for só nosso fim, como também nosso começo.

Karl Rahner

No final do século VI, um autor bizantino contou a história de um santo monge chamado Ciríaco, que morava perto do rio Jordão. O peregrino Teófanos o visitou em busca de conselho, e ficou tão impressionado que permaneceu ali para estudar e aprender. O obstáculo era que, em sua região natal, Teófanos estava em comunhão como os nestorianos. Ciríaco ficou estarrecido. Como seu visitante podia professar um conjunto tão terrível de crenças que negavam a Mãe de Deus? Bem, disse o peregrino, está tudo muito bem, mas todos os diversos grupos dizem a mesma coisa: a menos que você esteja em comunhão conosco, você será amaldiçoado. Como posso saber que versão da verdade é correta?

Felizmente, Ciríaco estava numa posição que lhe permitia ajudar. Venha e se sente na minha caverna, convidou, e Deus revelará sua verdade. Depois de uma longa oração, Teófanos teve uma visão de “um lugar escuro e fedorento, lançando labaredas de fogo, e, no meio das labaredas, viu Nestório, Eutiques, Apolinário, Dióscoro, Severo, Ário, Orígenes e outros como eles”. Um guia angelical o advertiu de que aquele era o lugar reservado aos heréticos, blasfemos e aqueles que os seguiam. Se Teófanos esperava uma eternidade melhor, mais fria, precisava retornar imediatamente à verdadeira Igreja-mãe, a santa Igreja católica e apostólica, que seguia as doutrinas calcedônicas. “Eu lhe digo”, afirmou o anjo, “mesmo se a pessoa praticar todas as virtudes que existem, a não ser que acredite corretamente, será crucificada nesse lugar”.⁴⁵¹

Gerações posteriores de crentes devem invejar Teófanos. Por mais severas que fossem as advertências recebidas, as escolhas que ele tinha eram transparentemente claras. Teófanos não só vivia num mundo em

que o certo e o errado teológicos eram bastante óbvios, como também recebeu evidência irrefutável de qual conjunto de opiniões era objetivamente correto. Seu anjo, no mínimo, não se preocupou em explicar nenhum dos estágios intervenientes nos quais a Igreja havia alcançado suas definições. Por que, por exemplo, Dióscoro e Nestório estavam queimando no inferno, e não Flaviano ou Leão? Nos séculos mais recentes, em contraste, esses problemas de processo parecem muito mais preocupantes – tão preocupantes, de fato, que devem suscitar questões a respeito de por que as Igrejas acreditam no que fazem.

Considerando a história, o processo de estabelecer a ortodoxia envolveu muito do que podemos chamar de acidente político, isto é, dependência do resultado de uma sucessão dinástica, de uma vitória ou derrota numa batalha, ou dos gostos teológicos de figuras reais importantes. No geral, sempre ficamos tentados a dizer: se ao menos esse acontecimento tivesse resultado diferente; ou esse, ou aquele. É uma história de “ses”, e as questões poderiam muito facilmente ter tomado outro rumo.

Para gerações posteriores de cristãos – e, por consequência, para outras religiões –, essa conclusão é aviltante. A experiência cristã inclui uma grande variedade de tendências diferentes, interpretações diferentes, e a maioria acha ao menos alguma justificativa nas Escrituras Sagradas ou na tradição. Ao longo do tempo, muitas dessas formas alternativas foram rotuladas como heréticas ou foram excluídas de modo efetivo da visão de mundo cristã, mas não é evidente por que uma corrente triunfou sobre a outra. Para desenvolver instituições ou estruturas para determinar a verdade, confiando na autoridade histórica ou buscando o consenso, as Igrejas nunca acharam um caminho que evitasse as pressões poderosas da ambição individual e do interesse político. No mínimo, a experiência defende com veemência a posição de ser tolerante a respeito da diversidade das expressões não essenciais da fé. Visto historicamente, sabemos que outras versões poderiam ter tido sucesso, e podem conseguir isso em tempos vindouros.

Ao mesmo tempo, enfatizar essas forças externas não é uma simples aceitação de cinismo, uma asserção grosseira que “poderia se tornar fé”. Tentar como tentaram, muitos governantes seculares poderosos procuraram impor suas vontades sobre as Igrejas, com pouco sucesso. Os forasteiros – até aqueles poderosos como Constantino – nunca conseguiram deformar a Igreja à sua própria imagem, a menos que seus desejos coincidissem com aqueles das facções de bom tamanho dentro da

comunidade cristã. Por toda intriga política envolvida, as Igrejas do século V estabeleceram suas questões doutrinárias por meio de batalhas e compromissos disputados entre os membros dessas Igrejas, clericais e leigos. Cristãos lutaram com cristãos até o estabelecimento do que acreditaram ser a verdade.

Além disso, da perspectiva cristã – ou de outras tradições de fé – o acaso não é um conceito válido. A ideia da Divina Providência, da intervenção de Deus na história, está profundamente enraizada nas Escrituras judaicas e cristãs, muitas vezes mediante agentes improváveis. A Calcedônia proporciona munição eficiente para aqueles que aceitam tal interpretação, no mínimo porque o resultado do debate religioso era, em termos terrenos, muito improvável. No contexto da época, as forças pressionando para converter Cristo numa figura puramente divina pareciam esmagadoras, sobretudo porque um deus-homem era um conceito muito familiar para uma sociedade em transição do paganismo. A prática religiosa e a iconografia apoiaram esse movimento, com a glorificação de Cristo como o soberano divino todo poderoso, e de sua Mãe como semelhante a uma deusa. Ademais, a crença numa Natureza Única teve seus defensores mais poderosos nos centros mais antigos e mais importantes da fé, as fontes de sua melhor erudição. Observando o mundo cerca de cinquenta anos depois do Concílio de Calcedônia, com um império se inclinando cada vez mais para o Oriente, somente um profeta temerário teria dado ao credo calcedônico alguma chance de encenar um retorno político. Apesar de tudo isso, a memória calcedônica reviveu, e suas definições prevaleceram, após longas décadas em que pareciam destinadas ao esquecimento.

De alguma forma surpreendente, a Igreja preservou sua crença de que Cristo era tão humano quanto divino. E, hoje em dia, essa crença é o padrão, a doutrina oficial para a grande maioria das instituições cristãs: todos os crentes católicos e ortodoxos, e também praticamente todos os protestantes.

Ressurreições sem fim

Apesar dessa vitória, as batalhas de Éfeso e Calcedônia continuam a ser travadas novamente entre as pessoas que talvez não saibam nada a respeito desses acontecimentos originais. Isso é típico da história cristã, em que ideias e crenças continuam a ressurgir muito tempo depois que

supostamente foram derrotadas ou exterminadas. Às vezes, podem sobreviver enquanto tradições subterrâneas clandestinas, ou podem ser redescobertas mediante leitura e pesquisa erudita, como vemos no moderno ressurgimento ocidental do gnosticismo. Ou talvez os mesmos impulsos que despertaram esses movimentos nos tempos antigos, as mesmas formas de ler as Escrituras Sagradas, ainda sobrevivem em comunidades tardias. Muitos séculos depois que o Império Romano achava que tinha destruído os últimos arianos, ideias similares reapareceram no mundo ocidental na forma do unitarismo. Qualquer sociedade em que os crentes cristãos leem os textos históricos da fé e estudam sua história, por mais que casualmente, redescobrirão, em algum momento, a maior parte das concepções primitivas de Cristo e do seu papel. A história da crença cristã é a história de ressurreições sem fim.

Seja o motivo que for, as ideias e crenças nunca morrem completamente, e isso é sem dúvida certo em relação às tendências de crença que dominaram o debate do século V. Mesmo quando nenhuma conexão concebível existir entre o pensamento antigo e moderno, as mesmas ideias ressurgem espontaneamente. Para observar um exemplo disso, consideremos uma obra de John Donne, poeta do século XVII, por consenso geral um dos maiores poemas da literatura religiosa em língua inglesa. Em seu “Good Friday, 1613. Riding Westward” (“Sexta-Feira Santa, 1613. Rumando para o oeste”), Donne imagina que o nascer do sol que está atrás dele enquanto viaja, torna-se uma visão do Cristo crucificado. No entanto, o que deve impressionar qualquer um que conhece os debates cristológicos da Antiguidade é como o poema monofisista de Donne soa em pensamento e linguagem. Com um par de exceções doutrinárias, é o tipo de linguagem que Dióscoro de Alexandria e Severo de Antioquia adorariam. Se tivessem conhecido o poema, provavelmente teriam insistido que os membros da Igreja concordassem com suas doutrinas antes de serem admitidos à comunhão.

*But that Christ on His cross did rise and fall,
Sin had eternally benighted all.
Yet dare I almost be glad, I do not see
That spectacle of too much weight for me.
Who sees God's face, that is self-life, must die;
What a death were it then to see God die?
(...)*

*Could I behold those hands, which span the poles
And tune all spheres at once, pierced with those holes?
Could I behold that endless height, which is
Zenith to us and our antipodes,
Humbled below us? or that blood, which is
The seat of all our souls, if not of His,
Made dirt of dust, or that flesh which was worn
By God for His apparel, ragg'd and torn?*⁴⁵²

*[Mas aquele Cristo na Sua cruz ascendeu e caiu,
O pecado tinha eternamente cercado de trevas a todos.
Ainda que difícil quase me alegro, não vi
Aquele espetáculo de muito peso para mim.
Quem vê a face de Deus, que é vida por si própria, deve morrer;
Que morte era então para ver Deus morrer?
(...)
Posso contemplar aquelas mãos, que abarcam os pólos
E harmonizam todas as esferas ao mesmo tempo, cravadas com aqueles
buracos?
Posso contemplar aquela altura sem fim, que é
Zênite para nós e nossos antípodas,
Mortificada abaixo de nós? ou aquele sangue, que é
O assento de todas as nossas almas, se não Dele,
Feita sujeira da poeira, ou aquela carne que foi usada
por Deus para Sua vestimenta, rota e esfarrapada?]*

Ninguém pode olhar Deus na face e vivo, afirma Donne. Assim, que destino terrível deve se abater sobre mim se testemunho a crucificação – isto é, se vejo a morte do Deus que criou os céus e ainda os sustenta? Deus morreu. E se eu realmente visse o dano infligido sobre a carne humana que Deus usou como seu traje, sua “vestimenta”, nessa terra? Isso é tudo muito próximo da versão monofisista padrão do hino do Três Vezes Santo: Ó Santo Deus, Santo e Forte, Santo e Imortal, Que foi Crucificado por Nós, tende piedade de nós! Deus, o Verbo, morreu!

Ninguém sugeriu que John Donne era radicalmente heterodoxo na sua crença ou que ele tinha alguma dúvida a respeito das declarações calcedônicas que foi obrigado a concordar como clérigo fiel da Igreja Anglicana. Nenhuma célula monofisista secreta atuava na Londres jacobea, nem agentes coptas. Donne tinha, de modo bastante

independente, buscado a lógica de uma devoção bastante comum, contemplando os sofrimentos de Cristo; ideias e imagens que teriam alegrado o coração de Eutiques – supondo que algo alguma vez alegrasse o severo Eutiques.

Muito depois do século V, outros pensadores buscaram caminhos parecidos, que os levaram a versões radicais do pensamento da Natureza Única ou das Duas Naturezas. Na Idade Média e depois, as antigas heresias do adocionismo e do docetismo continuavam a prosperar na Europa e no Oriente Próximo. Em um extremo, os dualistas constituíam uma Igreja alternativa completa com uma hierarquia distinta. Com risco real para suas vidas, muitos cristãos consideraram que não podiam mais aceitar o ensinamento da Igreja de que Cristo possuía uma natureza humana; como matéria era evidentemente mau e sujo. Nem, obviamente, Maria podia dar à luz Deus. Cristo tinha uma única natureza, que era puramente divina, e sua imagem divina era uma mera aparência. No máximo, o poder de Cristo visitou o homem Jesus, e o deixou quando ele tinha servido ao propósito maior.

Durante o tumulto religioso do século XVI, novas controvérsias reviveram feudos cristológicos antigos. Martinho Lutero e seus sucessores tenderam a uma interpretação alexandrina do papel de Cristo. Lutero ensinou que as naturezas divina e humana de Cristo vivenciaram um intercâmbio de qualidades divina e humana, uma “comunicação de atributos” que mistura as duas naturezas de uma maneira que os calcedônicos proibiram. Em contraste, Calvino foi muito mais antioqueno ao insistir na realidade das duas naturezas, tanto humana quanto divina. Mesmo ideias mais radicais prosperaram na ala extremista da assim chamada Reforma Radical. Os primeiros anabatistas pregaram que Jesus não herdou sua carne humana de Maria, mas representou um corpo sob medida do Logos.⁴⁵³

Com maior diversidade religiosa, os pensadores investigaram novamente os caminhos teológicos que podem ter ficado fechados para eles antigamente, a fim de responder a uma pergunta básica do cristianismo: quem vocês dizem que eu sou? E de novo chegaram a respostas que teriam sido familiares muitos séculos antes. Conforme os crentes liam o Novo Testamento, pelejavam com as contradições evidentes. Se Jesus era completamente Deus, como seu conhecimento de Deus podia ser limitado? Como aparentemente traçou tais distinções entre ele e o Pai? Particularmente no século XIX, alguns pensadores protestantes encontraram uma explicação para isso na Epístola aos

Filipenses, e seus insights continuam a achar seguidores.

Na Filipenses, podemos lembrar, um hino antigo conta como Cristo, sendo igual a Deus, voluntariamente se esvaziou para assumir a forma humana. Desde o século XVI, os teólogos investigaram a ideia de esvaziamento, *kenosis*, para sugerir que o Filho de Deus desistiu deliberadamente de muitos dos seus atributos divinos a partir do momento da concepção, mas somente em sua vida posterior perceberia plenamente o fato. Um Cristo limitado dessa forma admitiria honestamente não conhecer o momento do fim do mundo; conhecimento disponível somente ao seu Pai. Uma abordagem tão associada à *kenosis* pode até significar, como os primeiros pensadores das Duas Naturezas sustentaram, que Jesus percebeu aos poucos sua verdadeira identidade divina, que, de certa maneira, sua divindade realmente apareceu para ele em etapas. Dessa maneira, podemos vindicar os argumentos de crentes de primeira hora como Paulo de Samósata, que foram por muito tempo condenados como heréticos, mas que, agora, voltam lentamente à corrente cristã predominante. Podemos até especular que a consciência divina plena de Cristo irrompeu nele no momento do seu batismo no rio Jordão, que os Evangelhos apresentam como um momento decisivo na sua carreira. Como meio de interpretar a identidade de Cristo, as ideias de *kenosis* permanecem discutíveis, pois algumas Igrejas consideram-nas uma traição da ortodoxia calcedônica; mas, de novo, revelam a persistência das correntes subterrâneas no pensamento cristão.⁴⁵⁴

Cristo hoje

Nos tempos modernos, os debates e credos antigos também estão muito em evidência, apesar da vitória oficial do pensamento calcedônico. A mais bem-sucedida dessas teologias novas/antigas é tecnicamente denominada teopasquismo, a ideia de que um da Trindade sofreu por nós (*Unus ex Trinitate passus est*). A ideia emergiu no início do século VI, como uma tentativa de contemporização para preencher o abismo separando os calcedônicos e seus inimigos. A fórmula foi defendida no quinto concílio, realizado em Constantinopla em 553, mas permaneceu suspeita por muito tempo por causa de sua sugestão de que Deus podia sofrer, ou sofreu, ou seja, que ele era passível. No século XX, porém, a teoria se tornou cada vez mais aceita. Nas palavras de um analista moderno:

O dogma antigo de que Deus é impassível e imutável, incapaz de sofrimento, não é mais defensável para muitos. A heresia teopasquista da Antiguidade de que Deus sofre tornou-se, de fato, a nova ortodoxia. Uma lista de pensadores teopasquistas modernos incluiria Barth, Berdyaev, Bonhoeffer, Brunner, Crobb, Cone e teólogos da libertação em geral, Küng, Moltmann, Reinhold Niebuhr, Pannenberg, Ruether e teólogos feministas em geral, Temple, Teilhard e Unamuno.⁴⁵⁵

À medida que o triunfalismo cristão soçobrou, conforme as visões da cristandade desvaneceram, os eruditos cristãos se voltaram cada vez mais para um Deus que sofreu ao lado de sua criação. Para os teólogos da libertação e feministas, para os pensadores cristãos que identificam Jesus como irmão dos oprimidos, a ideia de um Deus que realmente sofre ao lado dos pobres e marginalizados é fundamental.

A consideração a versões populares do cristianismo também induz a uma sensação de *déjà vu*, ou melhor, *déjà cru*, ou seja, já acreditado. Muitos cristãos comuns e cristãos seculares ou irreligiosos prestam pouca atenção às sutis distinções calcedônicas. As concepções semimonofisistas estão mais fortemente em evidência perto da época natalina. Oficialmente, as Igrejas seguem o credo calcedônico ao pregar um Cristo em duas naturezas, sem confusão, mudança, divisão ou separação; mas a devoção popular despidoradamente cultua Deus repousando na manjedoura. Se um bispo calcedônico do século VI tivesse acesso ao mundo moderno, ele se dedicaria a examinar os hinários da maioria das Igrejas e arrancaria as inúmeras páginas em que as letras expressam abertamente as ideias da Natureza Única. Para muitos crentes modernos, Cristo nunca foi humano o bastante para duvidar das suas próprias credenciais ou missão, para temer a cruz, ou para fantasiar, por mais que brevemente, a respeito de buscar uma existência tranquila com uma mulher e uma família.

De outras maneiras, os cristãos modernos também assumem seus próprios lados nesses debates antigos. No mundo da Antiguidade, a maior dificuldade estava em convencer crentes comuns de que Cristo não podia ser nada menos que puramente divino. Em contraste, muitos crentes modernos se esforçam para contemplar um Jesus que é mais do que humano. Eles fazem o máximo para reconciliar os *insights* morais do sábio professor Jesus com o que consideram os estorvos sobrenaturais que foram construídos sobre sua memória ao longo do tempo. Por dois séculos, afinal de contas, sucessivas “buscas” modernas por Jesus

procuraram essa realidade humana, tentando situar a figura dos Evangelhos ainda com mais firmeza no contexto histórico do tempo de Jesus e, por consequência, com todas as restrições e limitações. Se Cristo era divino, muitos pensam que isso se deu através do homem Jesus, que progressivamente desenvolveu uma consciência divina. E esse processo pode estar ao alcance dos seres humanos que seguem Cristo em suas próprias lutas morais. Os princípios da Natureza Única de Eutiques e Apolinário sobrevivem hoje em dia mediante as crenças de milhões que nunca escutaram os nomes deles; e o mesmo acontece com as concepções de um Jesus humano propostas pelos ebionitas e por Paulo de Samósata.

Credo ou caos

Mas se os mesmos problemas se repetem continuamente através da história, então, na teoria, o mesmo deve acontecer com as soluções. Por mais que achemos que as controvérsias modernas são novas e sem precedentes, raramente são, e isso significa que, se recordarmos os debates do passado, estes podem fornecer diversos *insights* úteis para os dias de hoje.^{[456](#)}

Esse ponto pode parecer estranho quando debates teológicos do passado parecem tão intrincados que sua memória pode ser desconcertante para as Igrejas modernas. As Igrejas do passado distante realmente se destruíram por causa de coisas que hoje parecem minúcias verbais? Vivemos numa época em que o termo *teológico* possui implicações relativas à minúcia irrelevante: “É apenas um palavreado teológico”. Ainda mais venenosa é uma palavra como *dogma*. Tais objeções à iniciativa teológica não são novas. As Igrejas atuais incorrem num conflito mortal sobre questões de autoridade e regras sexuais, enquanto milhões de cristãos morrem de fome? Na década de 1930, alguns pensadores anglicanos recomendaram que as Igrejas deviam pôr de lado questões de teologia técnica, de interesse somente de acadêmicos enclausurados. E a proposta deles recebeu uma resposta devastadora de Dorothy Sayers, uma das grandes teólogas leigas da época.

Em seu ensaio de 1940, *Creed or Chaos* (*Credo ou caos*), Sayers procurou explicar por que os debates e questionamentos teológicos não deviam ser postos de lado, mas de preferência permanecer centrais em relação ao que a Igreja fazia. Em primeiro lugar, ela sustentou, o fato de,

atualmente, considerarmos todas essas grandes questões de cristologia como triviais ou técnicas significa que todas essas questões foram esclarecidas mediante os esforços das gerações anteriores. Vivemos sobre o capital cultural e intelectual acumulado daqueles primeiros pensadores – de Atanásio, Cirilo, Leão e outros – sem os quais a Igreja teria caído num caos moral e espiritual muito pior do que algo registrado nos tempos históricos. A ortodoxia que eles estabeleceram é o alicerce de todas as Igrejas modernas, fato que ignoramos por nossa conta e risco.⁴⁵⁷

No entanto, Sayers também assinalou que, por mais que os modernos possam desprezar a teologia, as pessoas comuns, na realidade, dedicam muito esforço à especulação teológica, e as conclusões que tiram geralmente reproduzem as próprias ideias que foram confrontadas nos séculos V e VI. Sem excluir a teologia, as Igrejas modernas deviam constantemente reexaminar e reafirmar as bases de suas crenças.

A cristologia era fundamental para o argumento de Sayers. A Igreja proclamou Cristo como Deus e homem, mas o que isso significa para inúmeros crentes comuns, “a não ser que Deus, o Criador (o irascível velho cavalheiro de barba), de alguma maneira misteriosa engendrou na Virgem Maria algo anfíbio, nem uma coisa, nem outra, como um tritão?”.⁴⁵⁸ Sayers cita diversas concepções populares da natureza de Cristo e mostra o quão fielmente reproduzem ideias do nestorianismo ou do eutiquianismo. Para este último, ela imagina de forma plausível uma pessoa moderna objetando que “pode não ter importado muito para Ele se era Deus. Um deus não pode realmente sofrer como você e eu. Além disso, o padre diz que estamos para tentar ser Cristo e para ser como Cristo; mas é tudo tolice: não podemos ser Deus, e é besteira nos pedir para tentar”.⁴⁵⁹

Ou os crentes modernos podem facilmente adotar as concepções apolinaristas. Se Cristo era Deus, eles objetariam, então sabia tudo o que iria acontecer, de modo que seus sofrimentos foram realmente nada mais do que uma espécie de representação. E se ele era Deus, não podia realmente cair em tentação, podia? Que tipo de exemplo um cristão comum pode encontrar em histórias como essa? Como Sayers afirma, essa visão torna quase impossível falar de “princípios cristãos” como vagamente práticos ou alcançáveis. Os debates continuam até “complicada como é a teologia, o homem comum caminhou direto para o centro do credo atanasiano, e estamos obrigados a seguir”.⁴⁶⁰ Para Sayers, uma cristologia diferente leva a uma abordagem diferente da ética, do comportamento cristão e da possibilidade de “seguir Cristo”.

Naturalmente, Sayers não estava sugerindo nenhum tipo de supressão dessas heresias antigas/modernas, mesmo se tal coisa fosse vagamente concebível num contexto do século XX. Em vez disso, ela fez uma profunda observação a respeito do desenvolvimento do pensamento cristão ao longo do tempo. Teófanos pode ter concedido certeza absoluta acerca da verdade da doutrina, mas ele fazia parte de uma minúscula e milagrosa minoria. Independentemente do que os concílios alcançaram, por mais que as Igrejas derrotassem com sucesso as interpretações rivais da fé, aquelas ideias alternativas eram e são partes estruturais da fé cristã, e são talvez essenciais à psicologia religiosa humana. Essas crenças sempre reapareceram e sempre precisaram ser envolvidas e confrontadas. Num mundo ideal, livre das lutas de poder da Antiguidade, esse diálogo pode em si ser uma coisa positiva, uma maneira pela qual o pensamento cristão desenvolve sua própria compreensão. Uma religião que não está constantemente gerando alternativas e heresias parou de pensar e alcançou apenas a paz dos cemitérios.

[451](#) John Moschus, *De Vitis Patrum*, chapter 26, em <http://www.vitae-patrum.org.uk/page142.html>.

[452](#) John Hayward, ed., *John Donne: A Selection of His Poetry* (London: Penguin, 1950), 174–75.

[453](#) Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity, 2004), 365–420.

[454](#) C. Stephen Evans, ed., *Exploring Kenotic Christology* (New York: Oxford Univ. Press, 2006).

[455](#) Citado de Ronald Goetz, “The Suffering God”, *Christian Century*, 16 de abril de 1986, 385; John Bowden, “Christology”, in John Bowden, ed., *Encyclopedia of Christianity* (New York: Oxford Univ. Press, 2005). Gerald O’Collins, *Christology* (New York: Oxford Univ. Press, 1995).

[456](#) Ben Quash e Michael Ward, eds., *Heresies and How to Avoid Them* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007).

[457](#) Dorothy Sayers, *Creed or Chaos* (London: Methuen, 1947), 25–46.

[458](#) Sayers, *Creed or Chaos*, 33.

[459](#) Sayers, *Creed or Chaos*, 33–34.

[460](#) Sayers, *Creed or Chaos*, 35.

Anexo: Os principais personagens da história

Acácio: patriarca de Constantinopla (471-89). Em 482, convenceu o imperador a publicar o *Henotikon*, documento destinado a persuadir tanto partidários como oponentes do Concílio de Calcedônia. A controvérsia decorrente resultou em uma divisão de muitas décadas entre as Igrejas de Roma e Alexandria.

Aélia Eudóxia (morreu em 404): imperatriz, mulher do imperador Arcádio, e inimiga mortal de João Crisóstomo.

Aécio (396-454): Flávio Aécio, general romano que dominou o Império Romano do Ocidente (c. 433-54) e derrotou Átila, o Huno. Foi morto pelo imperador Valentiniano III numa intriga palaciana.

Ambrósio (c. 340-97): nascido na Gália, bispo de Milão a partir de 374 e opinião dominante na Igreja do Ocidente. Firmou o prestígio e a independência da Igreja diante da autoridade imperial romana.

Anastácio (430-518): nascido na atual Albânia, imperador romano de 491 a 518, apoiou o grupo monofisista e se afastou da comunhão com o papado romano.

Anatólio: representante de Dióscoro de Alexandria na capital imperial, Constantinopla. Depois do assassinato de Flaviano de Constantinopla, em 449, Dióscoro ajudou a colocar Anatólio no patriarcado. Apesar de suas ligações prévias, Anatólio voltou-se contra o grupo alexandrino e se aliou com o papa romano. Morreu de forma violenta, provavelmente nas mãos dos seguidores de Dióscoro.

Ântimo: patriarca de Constantinopla (535-36). O papa romano forçou

sua deposição e ele passou anos na clandestinidade, protegido pela imperatriz Teodora.

Aspar (c. 400-471): do povo bárbaro dos alanos, Aspar foi importante chefe militar do Império Romano do Oriente (c. 430-70). Acabou morto pelo imperador Leão.

Atanásio de Alexandria (293-373): como secretário do bispo Alexandre de Alexandria, tornou-se o principal porta-voz da posição trinitária no Concílio de Niceia, em 325. Tornou-se bispo em 328, mas suas constantes disputas políticas significaram que ele passaria a maior parte do seu tempo de ofício no exílio.

Babai, o Grande (551-628): importante erudito e reformador da Igreja do Oriente, a Igreja “nestoriana”. Deu uma base sólida à cristologia das Duas Naturezas.

Barsauma: importante monge sírio e agressivo defensor dos ensinamentos da Natureza Única. Seus liderados forneceram uma temível força armada que apoiou Dióscoro no Segundo Concílio de Éfeso.

Basilisco: imperador romano (475-76), era cunhado do imperador Leão. Após a morte deste, Basilisco promoveu um golpe de estado contra o novo imperador, Zenão, e reinou brevemente. Tentou levar o partido monofisista ao poder por meio da Igreja.

Benjamim de Alexandria (590-661): monofisista, cujo irmão Menas foi martirizado pelo governo bizantino, Benjamim serviu como papa da Igreja copta de 622 até sua morte, em 661.

Candidiano: conde imperial (alto funcionário), encarregado de manter a ordem no Concílio de Éfeso, em 431. Os inimigos de Nestório o criticaram por ser favorável demais ao herético acusado.

Celestino I: papa romano (422-32) e importante participante do Primeiro Concílio de Éfeso (431).

Crisáfio: oficial eunuco que teve poder na corte de Teodósio II ao longo da década de 440; adepto inflexível das teorias da Natureza Única de Cristo e partidário de Eutiques. Foi executado ou linchado na mudança do regime, em 450.

Constante II (630-668): imperador romano (641-68), procurou criar um debate contínuo a respeito das naturezas de Cristo, estabelecendo uma posição comum capaz de uni-las: a ideia da Vontade Única, o monotelismo.

Cirilo de Alexandria (378-444): sobrinho de Teófilo, bispo de Alexandria, sucedeu-o no cargo, em 412. Era crítico ferrenho de Nestório de Constantinopla, quem confrontou e derrotou no Primeiro Concílio de Éfeso (431).

Dâmaso (305-384): nascido na Espanha, tornou-se papa romano em 366, e expandiu muito o prestígio e a autoconfiança do papado.

Diodoro de Tarso: fundador da grande escola cristã de Antioquia, morreu em 390, aproximadamente.

Dióscoro de Alexandria: secretário pessoal de Cirilo de Alexandria, a quem sucedeu como patriarca em 444. Foi a figura principal do Segundo Concílio de Éfeso (449), o “Sínodo dos Ladrões”, e acabou deposto no Concílio de Calcedônia (451). Morreu em 454.

Domno de Antioquia: sobrinho de João, patriarca de Antioquia, a quem sucedeu naquele ofício em 441. Procurou defender outros bispos que estavam sob ataque por serem simpáticos às teses das Duas Naturezas, de modo que foi deposto no Segundo Concílio de Éfeso (449). Retirou-se para um mosteiro, sem reclamar a devolução de sua sé.

Eudócia (Aélia Eudócia) (401-60): mulher do imperador Teodósio II, erudita e filósofa de mérito. Foi durante muito tempo rival na corte de sua cunhada, Pulquéria. Simpatizava com os monofisistas.

Eudóxia (Licínia Eudóxia) (422-62): filha do imperador Teodósio II,

casou com o imperador Valentiniano III. Consta que convidou o rei vândalo Genserico a saquear Roma, em 455.

Eusébio: como bispo de Dorileia, atacou concepções cristológicas que, segundo ele, tendiam a enfatizar demais as abordagens da Natureza Única ou das Duas Naturezas: assim, tornou-se grande desafeto tanto de Nestório, na década de 430, como de Eutiques, na década de 440. Deposto no Segundo Concílio de Éfeso (449), refugiou-se com o papa Leão I, em Roma. O Concílio de Calcedônia (451) o reabilitou. Não deve ser confundido com um grande historiador da Igreja homônimo.

Eutiques (380-456): monge de Constantinopla que detinha a alta posição de arquiemandrita. Suas ideias monofisistas provocaram uma luta religiosa em Constantinopla na década de 440, que levou diretamente ao Segundo Concílio de Éfeso (449).

Flaviano: patriarca de Constantinopla (446-49), procurou disciplinar o monge Eutiques por suas ideias a respeito da natureza de Cristo, mas a controvérsia o levou a enfrentar oposição no Segundo Concílio de Éfeso. Nesse concílio, uma multidão maltratou Flaviano de forma tão brutal que ele morreu pouco tempo depois.

Gala Placídia (392-450): princesa romana, foi raptada pelos visigodos na queda de Roma, em 410. Casou-se com Constâncio III e lhe deu o filho Valentiniano III. Na prática, foi a governante do império ocidental por muitos anos, como regente do seu filho. Foi grande defensora do cristianismo papal e calcedônico.

Gregório de Nazianzo (c. 330-90): emérito teólogo cristão e pai da Igreja, um dos assim chamados Pais Capadócios e também um dos principais inimigos dos arianos e de diversas teologias que difamaram a santidade do Espírito Santo.

Heráclio (575-641): imperador romano a partir de 610, salvou o império da destruição pelos persas e foi lembrado por muito tempo na história monofisista como perseguidor implacável.

Hilário: arcebispo romano que participou do Segundo Concílio de Éfeso (449), onde procurou sem sucesso refrear os procedimentos ilegais. Foi papa de 461 a 68.

Ibas: teólogo sírio que foi bispo de Edessa (435-57). No Primeiro Concílio de Éfeso, criticou Nestório e Cirilo de Alexandria. Os partidários de Cirilo tentaram a condenação das ideias de Ibas, e ele foi julgado (448-49). O Concílio de Calcedônia o reabilitou ao ofício.

Irineu: conde imperial que tentou manter a ordem no Primeiro Concílio de Éfeso (431), mas suas iniciativas de estabelecer a concórdia lhe valeram denúncia como adepto de Nestório. Anos depois, tornou-se bispo de Tiro, onde foi atacado por suposto nestorianismo.

Jacob Baradeus (c. 500-578): monge monofisista a quem o bispo João de Éfeso ordenou bispo em 541, com autoridade sobre as Igrejas monofisistas do Oriente. Jacob foi fundador e organizador da Igreja jacobita, uma Igreja alternativa oriental.

João de Antioquia: patriarca de Antioquia (429-41), foi o líder entre os bispos do Oriente nas controvérsias com Nestório. No Primeiro Concílio de Éfeso (431), sua chegada tardia foi determinante na configuração dos eventos daquele encontro. Acabou se reconciliando com Cirilo de Alexandria, seu arqui-inimigo.

João de Éfeso (507-86): uma das figuras mais importantes da Igreja monofisista do Oriente, mas o imperador ortodoxo Justiniano também confiou a ele campanhas contra o paganismo. Foi um historiador destacado dos assuntos eclesiásticos do seu tempo, em particular do ponto de vista monofisista.

João Crisóstomo (347-407): nasceu em Antioquia e estudou com Diodoro de Tarso. Em 398, tornou-se arcebispo de Constantinopla, mas uma rixa com Teófilo de Alexandria e a imperatriz Aélia Eudóxia causou sua deposição e banimento. É famoso como um dos maiores pregadores cristãos.

Justa Grata Honória: princesa romana, irmã de Valentiniano III, imperador romano do Ocidente. Embora confinada num convento por conspirar contra seu irmão, tentou obter a ajuda de Átila, o Huno, dando aos hunos uma justificativa legal para seus ataques contra o império.

Justiniano (483-565): sobrinho de Justino I, imperador romano, a quem sucedeu na função em 527. Reconquistou grandes áreas do antigo império do Ocidente. Embora simpático ao cristianismo ortodoxo e calcedônico, sua mulher, Teodora, garantiu proteção a alguns clérigos monofisistas. Em 553, Justiniano convocou o Segundo Concílio de Constantinopla para tentar unir calcedônicos e monofisistas.

Juvenal: bispo de Jerusalém (422-58), envolveu-se intensamente na maioria das guerras eclesiásticas do seu tempo, visando principalmente consolidar a autoridade patriarcal da sua sé de Jerusalém. Apoiou Dióscoro de Alexandria no Segundo Concílio de Éfeso em 449, mas se opôs a ele no Concílio de Calcedônia, em 451.

Leão I (401-74): nascido na Trácia, governou como imperador romano do Oriente de 457 a 474.

Marciano (396-457): proeminente soldado romano, que se tornou imperador romano do Oriente em 450 e se casou com a princesa Pulquéria. O casal convocou o Concílio de Calcedônia em 451 e impôs suas decisões.

Máximo, o Confessor (c. 580-662): teólogo e místico que se opôs à política imperial romana de insistir que Cristo tinha uma Vontade Única: críticos denominam essa visão de heresia monotelista. A oposição resultou no seu julgamento e condenação. Foi torturado e mutilado, morrendo no exílio.

Memnon de Éfeso: bispo de Éfeso na ocasião do grande concílio realizado naquela cidade em 431. Cooperou estreitamente com Cirilo de Alexandria, contra Nestório.

Nestório (386-c.451): nascido na Síria e educado em Antioquia, tornou-

se arcebispo de Constantinopla em 428, mas suas ideias atraíram forte oposição. Depois do Primeiro Concílio de Éfeso (431), foi deposto e exilado.

Pedro, o Pisoeiro: patriarca de Antioquia (471-88), foi um monofisista convicto, que muito fez para expandir essas ideias na Síria.

Pedro, o Ibério (411-91): nascido na Geórgia, foi monge renomado e líder da causa monofisista. Ajudou a organizar a Igreja monofisista na Palestina.

Pedro Mongo, o Gago: diácono de Timóteo Eluro, patriarca de Alexandria, tornou-se ele mesmo patriarca em 477, e foi líder da causa monofisista até sua morte, em 490.

Proclo: aliado de João Crisóstomo, tornou-se bispo de Cízico. Foi preterido como arcebispo de Constantinopla, e quando Nestório assumiu esse cargo em 428, Proclo o atacou por suas concepções a respeito da Virgem Maria. Pregou influentes sermões e homílias sobre a Virgem e a Encarnação. Por fim, tornou-se arcebispo de Constantinopla de 434 a 446.

Protério: escolhido para substituir Dióscoro como patriarca de Alexandria após o Concílio de Calcedônia em 451, foi morto por uma multidão alexandrina insurgente em 457.

Pulquéria (399-453): filha do imperador romano Arcádio e irmã de Teodósio II, foi provavelmente a personagem mais poderosa do Império Romano do Oriente por algumas décadas. Foi uma força decisiva na construção da ortodoxia eclesiástica. Em 450, casou-se com Marciano, que se tornou imperador, e juntos convocaram e apoiaram o Concílio de Calcedônia.

Severo de Antioquia (465-c.540): monge e organizador das Igrejas monofisistas. Severo foi bispo de Antioquia de 512 a 518, mas foi deposto na mudança do regime imperial. Continuou sendo a principal força espiritual por trás do movimento monofisista no Egito e no Oriente.

Shenoute (morto em 466): abade do grande Mosteiro Branco do Egito; de fato, um grande complexo monástico. Como o patriarca Cirilo, Shenoute apoiou os ensinamentos da Natureza Única da Igreja copta.

Teodora (c.500-548): mulher do imperador Justiniano e defensora da causa monofisista na Igreja e no império.

Teodoro de Mopsuéstia (c.350-428): nascido em Antioquia, onde foi partidário de João Crisóstomo e Diodoro. Em 392, tornou-se bispo de Mopsuéstia. Escreveu bastante e com ousadia a respeito de diversos temas teológicos, embora a corrente dominante da Igreja condenasse mais tarde algumas das suas ideias como heréticas.

Teodoreto de Ciro (393-457): nascido em Antioquia, tornou-se bispo de Ciro em 423. Foi importante ativista nos debates ao redor de Nestório e principal conselheiro dos bispos de Antioquia em seus conflitos com Alexandria. O Segundo Concílio de Éfeso (449) o condenou e excomungou, mas foi reabilitado pelo Concílio de Calcedônia (451). Também foi fonte histórica significativa.

Teodósio I (347-95): nascido na Espanha, foi imperador dos Impérios Romanos do Oriente e Ocidente de 379 a 395. Convocou o Primeiro Concílio de Constantinopla, em 381.

Teodósio II (401-50): imperador romano do Oriente de 408 a 450. Foi muito influenciado no seu reinado pela irmã Pulquéria. Convocou o Primeiro e o Segundo Concílios de Éfeso.

Teodósio de Alexandria: patriarca de Alexandria de 535 a 567 e líder monofisista. Em 536, a Igreja ortodoxa/calcedônica cessou de reconhecer sua autoridade, iniciando um cisma formal em Alexandria que durou séculos.

Teófilo de Alexandria: bispo de Alexandria (385-412). Eliminou os templos pagãos de Alexandria. Envolveu-se numa rixa política com João Crisóstomo, na qual este último foi deposto de sua sé de Constantinopla.

Timóteo Eluro: patriarca de Alexandria (454-77), embora tenha passado a maior parte desse tempo no exílio ou se escondendo das autoridades imperiais. Foi monofisista e inimigo mortal da causa calcedônica.

Timóteo Salofakiolos: em 460, o imperador o escolheu como patriarca de Alexandria a favor da causa calcedônica. Os monofisistas locais se opuseram fortemente a ele, desestabilizando seu poder, o que lhe valeu o apelido de “Chapéu Oscilante”. Foi deposto em 475, mas retornou ao ofício de 477 a 481.

Valentiniano III (419-55): imperador romano do Ocidente de 425 a 455.

Zenão (425-91): imperador romano do Oriente a partir de 474. Emitiu o *Henotikon* em 482, que foi uma iniciativa fracassada de pôr fim ao debate entre os crentes da Natureza Única e das Duas Naturezas.